إسلامية المعرفـــة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى ا لة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق ا من رؤية كلية ومنهجيـــة في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمـــة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لت يل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

السنة السابعة　　العدد السابعة والعشرون　　شتاء 1422هـ /2001م

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

المدير المسؤول: توفيق داود الخطاب

رأس النبع شارع دونا ماريا سرسق بناية رمضان الطابق الأول، بيروت - لبنان

هاتف / فاكس: 361 647-961

السنة السابعة العدد السابعة والعشرون شتاء 1422ه /2001م

السنة السابعة العدد السابعة والعشرون شتاء 1422ه /2001م

Vol. VII No. 27 Winter 1422 AH / 2001 AC

مستشارو التحرير

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Ma^c^rifah
IIIT,
500 Grove St., 2nd Floor,
Herndon, VA 20170, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

بحوث ودراسات

رأي وحوار

قراءات ومراجعات

تقارير ومؤتمرات

قواعد النشر

- تنشر ا لة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى ا لة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم ا لة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره ا لة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر ا لة

كلمة التحرير

هوية المعرفة

فتحي حسن ملكاوي

سبق أن بررنا استعمال مصطلح الإسلامية في مشروع "إسلامية المعرفة" في محاولة لتأكيد الهدف التحريضي من جهود الأسلمة والإسلامية في العمل العلمي والمعرفي المعاصر، والهدف النقدي والتقويمي للمعرفة المعاصرة وإحالا ا الفلسفية وأسسها النظرية، والهدف العملي في توظيف المعرفة للأغراض المشروعة في الواقع الإسلامي.[1]

لكن استعمال مصطلح "إسلامية المعرفة" يواجه قضية الهوية، والتساؤل حول إمكانية انتماء المعرفة إلى دائرة حضارية معينة أو انتسا ا إلى دين أو قومية أو أي صفة أخرى تسحب عليه هويتها، ويصح عندها القول بـ"إسلامية المعرفة"؛ أو أن المعرفة، والعلم بمعناه الأعم، هي نتاج المنهج العلمي الذي تواصلت جهود البشرية عبر أجيالها المتعاقبة لاكتشافه، فإذا به منهج واحد يتفق عليه العلماء من مختلف ا الات المعرفية الطبيعية والإنسانية والاجتماعية على اختلاف معتقدا م ومنطلقا م الفلسفية وبيئا م الاجتماعية والتزاما م القيمية، وبالتالي تكون المعرفة موضوعية وليست ذاتية، أي أ ا مستقلة عن المعتقد والبيئة والقيم الخاصة بالعالِم أو الباحث، وهي موضوعية أيضاً بوصفها نتاج اتفاق كل العلماء على إنتاجها بالصورة نفسها، ويكون استعمال مصطلح "إسلامية المعرفة" على هذا الأساس مستهجناً ومستنكراً.

إن الموضوعية والذاتية طريقتان متعارضتان لمسألة تفاعل الفرد مع العالم الخارجي، وكلاهما ينطلقان من افتراض أن الموضوع الذي تكتسب الخبرة فيه، والذات التي تكتسِب هذه الخبرة أمران منفصلان، وأن أحدهما أكثر أهمية من الآخر في المعادلة. فالموضوعية تعني

---

1 أنظر كلمة التحرير في العدد الثاني والعشرين من "إسلامية المعرفة" بعنوان: الإسلامية في مشروع إسلامية المعرفة.

أن الخصائص الطبيعية للعالم تحدد خبرة المشاهد، ويمكن أن تدرك بشكل تام، أما الذاتية فتعني أن النظرة أو الفكرة التي يحملها الإنسان تنقل إلى الخبرة شيئاً أكثر مما هو كامن في العالم، وبالتالي تكون حكمه ومعرفته. ومن الناحية الفلسفية فإن التعارض بين الموضوعية والذاتية هي مسألة معرفية؛ أي مسألة كون ملامح العالم الخارجي كامنة فيه أم هي ما تزودنا به عقولنا، وبطريقة أكثر أهمية هي مسألة أخلاقية؛ فهل كون الشئ جيداً مثلاً يعزى إلى صفة الجودة الكامنة فيه أو يعزى إلى أنه اعتبر جيداً بطريقة اصطلاحية، وفي كلا الحالتين ليس ثمة معيار مطلق للجودة؟![2]

ويمكن التمييز بين وجهين في مفهوم الموضوعية كما يبحثها الفلاسفة ويستعملو ا؛ أحدهما مفهوم وجودي Ontological يتعلق بكون الشئ موضوعياً إن كان موجوداً في الواقع بشكل مستقل عن معرفة الإنسان أو تصوره عنه أو وعيه به، مثل سائر الأشياء المادية المعروفة بأسمائها وصفا ا كالشجرة والصخرة والنجم، وإلى درجة أقل أشياء غير مادية مثل العدد وا موعة والخصائص الرئيسية مثل الحقائق والزمان والمكان. وفي المقابل فإن الأمور الذاتية هي تلك الأمور التي لا تكون موجودة على حالتها لو كانت غير معروفة متصورة ومعقولة من واحد أو أكثر من البشر، وأمثلتها الأحاسيس والأحلام والذكريات وبعض الحقائق الفرعية مثل خصائص الجمال والقيم الخلقية.

أما الوجه الآخر لمفهوم الموضوعية فهو وجه معرفي Epistemological، وفيه لا يكون التمييز بين الموضوعية والذاتية على أساس استقلالية الأشياء أو اعتماديتها، وإنما تحدد درجتين من الكسب العقلي؛ فأمور مثل الأحكام والمعتقدات والنظريات والمفاهيم تكون موضوعية أو ذاتية، فالموضوعية هنا هي خاصية لمحتويات الفعل العقلي أو الحالة الذهنية؛ فمثلاً يكون للاعتقاد بإن سرعة الضوء 300,000 كم/ثانية محتوى موضوعي، بينما يكون الحكم بأن موسيقى فنان معين أعظم من موسيقى فنان آخر حكماً ذاتياً.[3]

2

Rohmann, Chris. *World of Ideas: A Dictionary of Important Theories, Concepts, and Beliefs.* New York: Ballantine Books.1999, p 288.

ومن تطبيقات فكرة الموضوعية التي تم الترويج لها على نطاق واسع في ميدان القياس والتقويم التربوي مسألة الاختبارات المقننة Standardized Tests التي وضع الأمريكيون فيها ثقتهم لفترة طويلة، وانتقلت إلى معظم بلدان العالم باسم الاختبارات الموضوعية أو الأمريكية أحياناً، مع أن كثيراً من الباحثين في أمريكا قد كشفوا عن عيوب أساسية في فكرة الأختبار وفي منطقه، ولم يثبت أ ا مؤشرات موثوقة لإمكانات الأفراد بل إ ا باختصار مأساة "مرعبة"[4]. إن درجات هذه الاختبارات تصنف الناس على خطوط الجنس والطبقة والعرق سواءً كان ذلك في اختبارات الذكاء أو اختبارات القبول الجامعية. وقد طرحت أسئلة جوهرية حول ما إذا كان ثمة شئ ما في طبيعة هذه الاختبارات نفسها - مثل طريقة الاختيار من متعدد التي تسمح بمستوى عال من التقنين- هو الذي يكافئ بعض الأشكال من عمليات التفكير بينما يعاقب بعضها الآخر؛ إذ من الممكن أن شخصاً ما لديه مشكلة مع هذا الاختبارات لأنه أكثر ذكاءً من الاختبار نفسه! "إن الاختبارات المقننة التي تسمى أحياناً الموضوعية أبعد عن الموضوعية مما يظن كثير من الأمريكيين، إ ا في الواقع متجذرة في أحكام معرفية معينة عن المعرفة وطرق التعرف. إن هذه الاختبارات المصاغة على شكل اختيار من متعدد ليست موضوعية بطريقة مقررة سلفاً لأن إجابا ا المقدمة يمكن مسحها وتصحيحها بواسطة الكمبيوتر، إ ا ذاتية بنفس الطريقة التي يكون فيها المؤرخ ذاتياً عندما يختار أي الأبعاد في حقبة تاريخية معينة يؤكد أ ا مهمة تاريخياً، أو بنفس الطريقة التي يقرر فيها مراسل صحيفة ما يعد خبراً وما لا يعد... وإن تحديد الاختيارات والأحكام عما يعد مهماً لقياسه مما لا يعد مهماً يحيل الاختبارات المقننة إلى تمرين حول الموضوعية التي يراد للناس أن يعتقدوا ا، وبالفعل فإن البينات التجريبية تؤكد بطريقة متزايدة أن شكل الاختبار أمر مهم ويقرر نتيجة الاختبار.."[5]

3

Dancy, J. & Sosa. E. *A Companion to Epistemology.* Oxford: Blackwell. 1992, pp 310-312.

4

Sacks, Peter. *Standardized Minds: The High Price of America's Testing Culture and What we Can Do to Change it.* Cambridge, MA: Perseus Publishing. 1999, p201.

5 المرجع السابق ص 204.

إن قضية هوية المعرفة هذه انعكاس لقضية "المنهج العلمي" الذي شاع بين المشتغلين بالعلم وفلسفته وتاريخه، وساد بين المثقفين في الغرب والشرق عامة أنه "المنهج العلمي" الواحد الأحد!!

يتبنى المذهب الوضعي الذي ساد الغرب الأوروبي منذ عصر التنوير في القرن السادس عشر فكرة المنهج العلمي الصارم بما يتضمنه من اعتماد الملاحظات المحسوسة والتجارب المضبوطة والقياس الدقيق. وبالتالي تكون المعرفة موضوعية ويكون خط التقدم العلمي والثقافي والتطور الحضاري خطاً منتظماً في صعوده. وتتطلب هذه الرؤية بطبيعة الحال إقصاء الأفكار الميتافيزيقية والغيبية التي تقيد حركة البحث والتطور وتكرس التخلف! ولا غرابة في أن تعزى إنجازات الحداثة والتنوير في الغرب إلى هذا المذهب.

وقد انتقلت أفكار الحداثة واتجاهات التنوير إلى العالم العربي والإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وتبناها بعض دعاة الإصلاح على الصعيد الفكري والسياسي والاجتماعي، ثم وجدت هذه الأفكار ترويجاً واسعاً مع دخول الحركة الشيوعية إلى العالم العربي والإسلامي التي جندت لهذه الأفكار كل الإمكانات الإعلامية والتعليمية. لذلك ارتبطت الحركات الوطنية والأممية التي تستحق المشروعية في هذه الأجواء بالعلمانية واستهجان أية محاولة لتعزيز أي دور إيجابي للدين في حركة الفكر وتطور ا تمع.

وفي الوقت الذي كان دعاة الوضعية والحداثة في العالم الإسلامي يمعنون في رفع أصوا م لتبني مشاريع التطوير والتنمية على الطريقة الغربية، ويسكتون كل الأصوات التي تدعو إلى التأني والتبصر في تقييم التجربة الغربية، كان النشاط العلمي في الغرب يقوم على قدم وساق وتذهب النظريات العلمية مذاهب شتى، وتتعمق البحوث والدراسات حول تاريخ العلم وفلسفة العلم وتحليل أفكار الحداثة والتطور ونقدها، دون أن يكون لذلك صدى يذكر في العالم الإسلامي، لا في مجال توظيف العلم والتقانة في تطوير ا تمعات وتنميتها، ولا في مجال الاطلاع على النظريات والنماذج التفسيرية ومتابعة ما يدور في ميادينها ومدارسها من حوار وجدل ونقد.

ولعلّ من المناسب في هذا السياق التأكيد على أن المسألة في سياق البحث العلمي والتحليل الفلسفي في الغرب لا تزال وربما ستبقى موضع جدل.

يقول كارل بوبر Karl Popper[6]: "إن ظاهرة المعرفة الإنسانية هي من غير شك أعظم معجزة في هذا الكون، وستبقى مشكلة بلا حلّ قريب، وإن نظرية المعرفة -التي سادت منذ ديكارت وهوبز وجون لوك ومدارسهم التي تتضمن هيوم وتوماس ريد- كانت تؤكد على الخاصية الذاتية للمعرفة بوصفها وجهاً من وجوه الاعتقاد والإيمان البشري، وأن المعرفة العلمية هي نوع خاص من المعرفة الإنسانية." ويريد المؤلف في كتابه هذا أن "يكسر هذا التقليد الذي يمكن أن يرجع تاريخه إلى أرسطو، ويصفه بأنه يمثّل "نظرية للمعرفة تقوم على التفكير البدهي العام" commonsense ويرى أن "هذا التفسير للمعرفة قد ساد الفلسفة الغربية وأعطاها الصفة الذاتية قروناً عديدة". ويختتم مقدمته بالقول: "إنني أزعم أنني حاولت في كتابي هذا نسف هذا التقليد لصالح نظرية موضوعية المعرفة، وحتى لو كان هذا الزعم جريئاً فإنني لست على استعداد أن أعتذر عنه ..."[7].

وفي تحديد بوبر للمعرفة الموضوعية يميز بين عوالم ثلاثة: العالم الأول هو العالم الطبيعي، والعالم الثاني هو عالم الإدراك البشري، والعالم الثالث هو المحتوى المنطقي المدون في الكتب والمراجع ومصادر البيانات.

وتنحصر المعرفة الموضوعية في هذا العالم الثالث فقط المكون من نظريات ذات بناء منطقي محكم. وتعد النظرية علمية عندما تكون قابلة للاختبار، ولذلك فهي عرضة باستمرار للنقض، و ذا المعنى فليس ثمة حقيقة مطلقة، ودور العلم ليس هو إثبات الحقيقة وإنما السعي المتواصل لتوفير الأولى لنقضها. ومع أن نظرية المعرفة التي يتبناها بوبر لا تخلو

[6] كارل بوبر فيلسوف معاصر ألماني النشأة استقر فيما بعد في بريطانيا،، وعرف بكتاباته الفلسفية وأهمها: منطق الاكتشاف العلمي (1957) وبناء النظريات ونقضها (1963)، والمعرفة الموضوعية: منهج تطوري (1972).

[7] Popper, Karl. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach.* Oxford, UK: Clarendon Press. P i.

من فائدة في فهم تطور المعرفة الإنسانية، فإن نزعته المثالية (الأفلاطونية) ورفضه التام للاستقراء، وتناقضه في اعتماد نقض النظرية بمشاهدة تجريبية واحدة، سهلت على النقاد ا امه بمحاولة الجمع بين العقلانية واللاعقلانية.

ولعل أهم ما هز الأوساط العلمية المشتغلة بفلسفة العلم وتاريخه في النصف الثاني من القرن العشرين كتاب توماس كون Kuhn [8] حول بنية الثورات العلمية الذي قدم فيه مفهوم النموذج القياسي Paradigm لتفسير تطور المعرفة العلمية. وخلاصة نظرية "كون" أن الجماعة العلمية تعمل عادة ضمن الأعراف والأدوات السائدة في فترة معينة والتي تمثل نموذجاً تفسيرياً للعالَم ضمن ما يسميه بالعلم النمطي Normal Science. ثم تتكاثر الحالات والأمثلة الشاذة التي لا تنسجم مع ذلك التفسير فتحدث أزمة تستدعي البحث عن نموذج تفسيري جديد يبدأ تدريجياً حتى يستقر تماماً فيحدث الانقلاب في النموذج Paradigm shift أو الثورة العلمية، ويتولد من ذلك أعراف وأدوات جديدة تسود فترة زمنية أخرى، ثم لا تلبث أن تلاحظ الحالات الشاذة وتتكرر الثورة العلمية، وهكذا. ويرى كون أنه لا يوجد تفسير منطقي يبرر القول بتفوق نموذج تفسيري على غيره بحيث يلجأ العلماء بطريقة عقلانية إلى التغيير. وهذا يعني أنه لا توجد حقيقة مطلقة وأن كل الحقائق تكون صحيحة في إطار النموذج التفسيري السائد. والأهم من ذلك أن العامل الأساس في حدوث التغيير يرتبط بالجماعة العلمية ونوعية الشخصيات المؤثرة فيها والظروف الاجتماعية السائدة. وهكذا يلتقي "كون" مع المذهب الفلسفي الذي يقول بالنسبية أو النسبانية Relativism الذي يعتنقه دعاة ما بعد الحداثة، وهو مذهب فلسفي لا يعترف بإمكانية وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن سياقها الاجتماعي والتاريخي.

وقد تبنى المذهب النسبي (النسباني) كثير من الباحثين والفلاسفة في الغرب. وكان منهم فيرابند Feyerabend [9] الذي يدعو إلى نظرية للمعرفة (ابستمولوجيا) تقوم على

---

[8] Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolution*. 2nd Edition. Chicago: University of Chicago Press. 1970.

[9] فيرابند فيلسوف معاصر نمساوي الأصل استقر في أمريكا، واشتهر بكتابه "ضد المنهج: موجز لنظرية فوضوية عن المعرفة صدر عام 1975، ثم أصدر كتاباً آخر بعنوان "وداعاً للعقل" عام 1988.

الفوضى. ويستنكر وجود أي منهج علمي، ولا يميز بين العلم والدين والخرافة وأنه ليس للعلم أساس منطقي. وأن كل شيء يمكن أن يكون صحيحاً[10].

وقد كرست التطورات المتلاحقة في ميكانيكا الكم Quantum Mechanics ومبدأ عدم التعيين أو عدم اليقين Uncertainty Principle في القرن العشرين منحنى خاصاً في فهم ظواهر العلم، يستحيل فيه استعمال القياس العلمي التقليدي الذي يتعامل مع الحقائق الموضوعية، ويعتمد بدلاً من ذلك المنطق التجريبي الذاتي غير الموضوعي. ويرفض القول بمبدأ السببية.

وتتعقد الأمور أكثر عندما تضاف إلى ميكانيكا الكم نظرية الفوضى ونظرية التعقيد، مما أدى إلى القول بأن العلم في أزمة وأن أزمة العلم جاءت من داخله. فبعد أن استقر الفكر الإنساني في عهد الحداثة والتنوير على اعتماد المنهج العلمي، القائم على الموضوعية والواقعية، والتعامل مع أشياء الطبيعية وظواهرها المحسوسة، وإسقاط الميتافيزيقا والأفكار الغيبية، تأتي هذه الأزمة لتهز كيان المنهج العلمي وتطلق العنان لجموح اللاعقلانية وتبرر القول بأن الفيزياء هي نوع من الميتافيزيقا وأن الفيزياء النظرية على وجه الخصوص فرع من اللاهوت[11].

وقد كشف كثير من النقد الذي وجه لمشروع إسلامية المعرفة من منطلق التفكير الوضعي والحداثي، ليس عن جهل بالمبادئ الإسلامية للمنهجية الإسلامية فحسب، بل عن جهل أيضاً بالتطورات التي حدثت في مجال فلسفة العلم ونظرية المعرفة في الغرب، فتيارات الفكر التفكيكي وتيارات ما بعد الحداثة ومدارس فلسفة العلم قد قوضت أركان الوضعية التقليدية، ولم تبق مجالاً للقول بوجود أية حقيقة مطلقة، ونقلت أفكاراً مثل: موضوعية المعرفة، وحتمية التقدم، إلى قائمة الخرافات، وفتحت ا ال للتسوية بين العلم الطبيعي التجريبي، وما وراء الطبيعة والتفكير الغيبي الديني.

---

10 Feyerabend, P. *Against Method: Outlines of an Anarchistic Theory of Knowledge.* London: New Left Press, 1975.

11 شوك: علي، العلم بين الفلسفة والأيديولوجيا، **النهج** عدد 28، خريف 2001، ص 116-170.

وإذا كانت المنهجية الإسلامية في التفكير تستدخل بالضرورة الخبرة الإنسانية وتطورا ا عند المسلمين وغيرهم وقد تستأنس ذه الخبرة بعد تحليلها ونقدها، فإ ا تدعو المفكر المسلم إلى أن يبقى حذراً، فلا يذهب بعيداً في الاستشهاد بالتطورات التي حدثت في الغرب لتبرير مشروعية التفكير الديني الذي يعتمد الوحي مصدراً للمعرفة إلى جانب الكون.

فإن الضلال الذي جاء به الفكر الغربي في إنكار الوحي والدين جملة، عندما طور النظريات الوضعية وجعل العقل هو الإله الوحيد والخبرة الحسية هي البرهان الوحيد، لا يقل عن الضلال الذي جاء به هذا الفكر الغربي نفسه في إنكار للحقائق المطلقة والترويج لنسبية الحقائق والقيم في كل شيء، والتسوية بين العلم والخرافة!

وإذا كان الاستشهاد بتطورات الفكر الغربي يكون مفيداً في تذكير نقاد إسلامية المعرفة على افت الأسس التي ينطلقون منها في نقدهم، فإنه يكون مضراً في اعتماد هذه التطورات أساساً لمشروعية إسلامية المعرفة.

وتبقى المنهجية الإسلامية من قبل ومن بعد قائمة على أسس قوية من اعتماد المنهج العلمي بما يتضمنه من التجارب العملية، والملاحظات الحسية، والقياس المادي الدقيق، واستقراء الأشياء والأحداث والظواهر، للتوصل إلى الحقائق والمبادئ والقوانين التي تتصف بالموضوعية في عالم الكون المشهود، وفي الوقت نفسه تقوم هذه المنهجية الإسلامية على اعتماد الوحي مصدراً للهداية في بناء الرؤية الكونية الكلية لفهم الكثير من أسرار الكون والنفس والحياة، والمصدر الوحيد للمعرفة عن عالم الغيب المستور.

وتبقى المنهجية الإسلامية كذلك قائمة على أسس قوية ومستقرة في اعتماد الحس والعقل معاً أداتين متكاملتين للمعرفة تعملان معاً في مجال الكون المشهود وتعملان معاً في مجال الغيب المستور. وفي المنهجية الإسلامية لا يزال الفضاء المعرفي يتسع ويرتفع، نتيجة تراكم الخبرة الإنسانية، وما يفتح الله الخالق به على الإنسان المخلوق من علم، فيتجدد فهم الإنسان المسلم للكون، ويتجدد فهمه للوحي، دون أن تتزعزع ثقته بخالقه أو بنفسه أو بمصادر معرفته أو بأدوات هذه المعرفة.

فلا غرابة إذن أن يؤمن المسلم بأن من المعارف ما هو معرفة موضوعية قائمة بذا ا مستقلة عن ذات الإنسان، سواء جاء الوحي ذه المعرفة[12] أو قادت إليها الخبرة الحسية بحكم اضطراد الظواهر وانتظام سلوك الأشياء[13]؛ فهذه الحقائق وما يرتبط ا من قوانين طبيعية هي بالتالي سنن كونية أرادها الله الخالق سبحانه، ولا تجد لها تحويلاً ولا تبديلاً. ومثلها أيضاً سنن تاريخية ونفسية واجتماعية، يؤدي التأمل والتبصر فيها بإعمال العقل وممارسة المنهج العلمي في البحث والاستقصاء إلى حقائق تتصف بالثبات والموضوعية.

ومع ذلك فليس ثمّة ما يمنع من القول بالتجدد والتطور في خبرة الإنسان ومعارفه عن هذه السنن وكيفية فهمها وتفسيرها وتوظيفها.

أما الهوية الإسلامية للمعرفة فهي هوية للعالِم المسلم في فهمه للمعرفة في جميع ميادينها في إطار الرؤية الإسلامية الكلية، وتفسيره لهذه المعرفة بمنهجية تكاملية تجمع بين القراءتين قراءة الكون وقراءة الوحي. وليس ثمة ما يمنع أن تكون هذه المعرفة موضوعية في أي من هذه الميادين الطبيعية أو الإنسانية أو النفسية أو التشريعية، عندما يقوم عليها الدليل المناسب، وتكون وصفاً صادقاً للواقع المستقل عن فهم الإنسان له. وقد لا تكون هذه المعرفة وصفاً تام الصدق في مرحلة معينة أو عند فئة من الناس، ويكتمل صدقه فيما بعد. وقد يكون وصفاً غير صادق بتاتاً، فيستبدل به وصف آخر "يوم يأتي تأويله.."(الأعراف:53) في هذه الدار الدنيا بمزيد من البحث والتثبت والتبين، وقد لا يظهر الوصف الصادق الدقيق لبعض الناس أو لجميعهم إلا في الدار الآخرة.

فالمعرفة تكون موضوعية عندما تأتي نتيجةً للمنهج العلمي المحكم المنضبط، ويقوم الدليل على كو ا وصفاً صادقاً للواقع، أي عندما تصبح علماً – كما يحلو القول بذلك

---

12 مثل قوله تعالى: "فاعلم أنّه لا إله إلا الله..." (محمد: 19)، و"إن هذا لهو حق اليقين" (الواقعة:95) في مسائل الذات الإلهية والدار الآخرة من مسائل الغيب المطلق؛ و "وهم من بعد غلبهم سيغلبون. في بضع سنين" (الروم: 2-3) من مسائل الغيب النسبي.

13 مثل مسائل شروق الشمس وغروبها، ووجود العناصر الكيميائية وخصائصها، عندما ينظر إليها في ضوء الواقع والتاريخ.

لبعض الباحثين[14]. والعالِم أو الباحث المسلم أولى الناس بالسعي إلى مثل هذه المعرفة الموضوعية بحكم ذلك المنهج العلمي المحكم الذي يدعوه الإسلام إليه.

وهكذا فإن من العسير القول بالموضوعية المطلقة في مسائل العلوم الطبيعية والاجتماعية باعتبارها مسائل لا يمكن تفسيرها بشكل ائي بل إن تفسيرها يخضع للمراجعة والتعديل؛ لأن المعرفة الإنسانية محدودة وتظهر باستمرار بينات جديدة تعدل من هذا التفسير وربما تستبدل به تفسيراً جديداً تماماً. وعليه تكون المعرفة في مثل هذه الحالات معرفة نسبية لكن هذه الخاصية النسبية تخضع لقواعد موضوعية ومبادئ منطقية تتعلق بعدد البينات ذات العلاقة ونوع هذه البينات[15]. والخاصية النسبية في هذا السياق تختلف عن الخاصية الذاتية الاعتباطية التي تخضع للأهواء والرغبات والمزاج الشخصي. فالذاتية الاعتباطية تجعل المعرفة التي يأخذ ا كل فرد صحيحة دون حاجة إلى بينات وحجج ودون إخضاعها إلى التحقيق والتثبت.

لكن هذه الخاصية النسبية تتعلق بنوع آخر من الذاتية، أقل خطراً وأهون شأناً من الأولى. إن المعرفة قد تستند إلى بينات متماسكة وحجج قوية، لكن قبولها والاقتناع ا أمر ذاتي اختباري Empirical، يرتبط بمدى انسجام هذه المعرفة والحجج التي تستند إليها برؤية الفرد إلى العالم والنظام المعرفي التي يتبناه والبيئة الثقافية والتربوية التي ينشأ فيها، وربما ببعض العوامل الشخصية. والفرد الذي لا يقتنع ذه المعرفة يعبر عن ذاتية طبيعية يمكن فهمها وتبريرها ويمكن أيضاً التحرر منها بعمليات الموازنة والترجيح.[16]

إن الموضوعية خاصية للمعرفة تتعلق بمدى تماسك بنيا ا وقوة بينا ا، أما الذاتية فهي صفة للإنسان العارف تجعله غير قادر على تبني المعرفة بطريقة حيادية؛ إذ يتعذر على

---

14 السيد، رضوان، في مناقشته لورقة بعنوان مشروع إسلامية المعرفة، قدمها د. فتحي ملكاوي في ندوة تيارات الفكر الإسلامي المعاصر في بيروت يومي 16 و17 أبريل (نيسان) 2001.

15 قربان، ملحم. **المنهجية والسياسة**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1986، ص 109.

16 انظر كيف يميز ملحم قربان في كتابه **المنهجية والسياسة** المشار إليه أعلاه بين الذاتية المطلقة الاعتباطية والذاتية اللاعتباطية ص 110-111 المرجع السابق. وانظر كذلك سيد أحمد عثمان في كتابه: **الذاتية الناضجة: مقالات في ما وراء المنهج**. القاهرة مكتبة الإنجلو المصرية، 1999.

الإنسان غالباً أن يتخذ موقفاً حيادياً إزاء المعارف التي يتلقاها، ولا بد أن تقع هذه المعارف في موقع ما بالنسبة لمجمل قناعاته ونظم الاعتقاد والمعرفة والقيم التي يتبناها، فيكون القبول أو الرفض بناءً على ذلك كله.

وأخيراً فإن صفة الموضوعية ليست قضية محسومة في الفكر الغربي المعاصر، لا في البنية المنطقية للمعرفة نفسها، ولا في طبيعة المنهج التي يقود إليها، ولا في أغراض العلماء والباحثين. والذين يستندون إلى القول بموضوعية المعرفة في نقدهم لمشروع "إسلامية المعرفة" يختارون أساساً واهناً. ومع ذلك فإن الموضوعية المطلقة إذا كانت أمراً يعسر تحققه، فإن الذاتية ليست شراً خالصاً ولا النسبية كذلك.

الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة

عرفان عبد الحميد فتاح*

تمهيد

تحديث أبنية الفكر الإسلامي، **وهو صنعة بشرية خالصة بالإجماع**، طريق محفوف بالمخاطر والمزالق، لا تنفع فيه: الخطابة الفارغة، ولا كم الأفواه، ومنع مواجهة الآراء المختلفة بعضها بعضاً. وتاريخ المذاهب الفلسفية، التي هي الأخرى صنعة بشرية ويتحكم فيها ما في طبيعة الإنسان من قيود وحدود، وقابلية للتغير والتحول، تدور اجتهادا ا في فلك الاحتمال والإمكان، واقتراب أو ابتعاد عن الحق والكمال. وقد أشار إلى ذلك الفيلسوف عمانوئيل كانت (1724-1804) في كتابه "**نقد العقل الخالص**"، إذ قال: إنه إذا أخفيت الصعوبات عمداً، أو أبعدت فقط بالمسكنات عن بؤرة الاهتمام فإ ا تصبح -طال الزمن أو قصر- أدواءً مزمنة وعللاً مستعصية، لا علاج لها.

ومن ثمّ فإن البحث في تجديد أبنية الفكر الإسلامي يتطلب التحلي بقدر موفور من سعة الصدر، والتسامح مع الرأي المخالف، بل ووجوب الإصغاء إليه، بلا تشنج وانفعال، فسحاً الات التغالب بين الاجتهادات، ما دامت تصدر أصالة عن نية صادقة، وثمرة جهد علمي جاد ورصين، وتستفتي فيما ترجح من رأي، ما صرت أصطلح عليه بشهادة المركز: the criteria of the center، والله تعالى من وراء القصد وهو أعلم بالمتقين.

إن العنوان المقترح لهذه الدراسة، يشير إلى حديث عن إشكاليات كادت أن تنحسر وتغيب عن مجال التداول الإسلامي وساحته، بعد أن شغلتهما معاً: تحديات عصر ما بعد الحداثة، ممثلة في جملة دعاوى متضايفة ومتداخلة من: العولمة كنظرية عامة "globalism" أو الكوننة كسيرورة تستهدف تحقيق غايات معينة "globalization"، والتعددية الديمقراطية،

---

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج 1965؛ أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

ووحدة الأديان، أو ا مع الإبراهيمي، وفلسفة استنطاق التأويل والنص المنفتح على معان لا حصر لها، واقتصاديات السوق المفتوح، وغيرها من القضايا المعاصرة. وهي دعاوى، تكاد أن تنسخ الخصوصيات الثقافية للأمم، و دف إلى انتزاع الإنسان من انتمائه الأصلي، من طرف، وتعمل على تغييب وعيه بالتاريخ، من طرف آخر.

ومع هذا التحفظ المشوب بالحذر على عنوان المقال، فإن إثارة إشكاليات الحداثة، والتنبيه عليها، ورصد استجابات الفكر الديني عموماً؛ والإسلامي على وجه التخصيص، قضية لها ما يبررها، فأصداء تلك التحديات، ما تزال -كما سنرى- تتردد في فضاءات الفكر الإسلامي، في صورة أو أخرى.

أولاً: الحداثة: المفهوم والنشأة

الحديث عن الحداثة -لا ريب- طويل ومعقد ومتشعب، يصعب الإحاطة بمحاوره في مقال واحد، ومن ثمّ فحديثنا عنها، لا يعدو أن يكون: مجموعة ملاحظات عامة، أراها نافعة للمهتمين بمتابعة حلقات تطور الفكر الإسلامي الحديث، ونشأة اتجاهاته العامة التي تبلورت على الساحة الفكرية خلال القرن التاسع عشر، ثم استمرت تتفاعل -تارة خفية وأخرى جهاراً وعلانية- وفي حلقات امتدت حتى منتصف الخمسينيات من القرن العشرين.

إن العرف العام والمصطلح عليه من لدن مؤرخة الفكر الديني العام، يشير إلى قضية مركزية تشكلت معالمها في منتصف القرن السابع عشر، وبلغت ذروة فاعليتها في القرن التاسع عشر، وإشكالية أساسية، انطوت عليها الحداثة كمفهوم غربي مفاده: **انحسار الإيمان الديني وفقدان الدين لمرجعيته المعصومة.**[1]

وغدا العصر يعرف **بعصر العلمانية وما بعد الدين ودين العقل**؛ باعتبار أن الإيمان الديني؛ في معتقد المؤمنين به؛ ينطوي أصالة على مسلمات بدهية، وحقائق أولية واضحة

1

Neusner, Jacob: *Judaism in the Modern Times*. Blackwell Publisher, [1995]. p. I.
Also: David, Novak: *Natural Law in Judaism*, Cambridge, UK: Cambridge University Press 1996, p. 144.

لذا ا لا تفتقر إلى تبريرات منتحلة من خارج الإيمان الديني ذاته، كما أشار إلى ذلك الفيلسوف الديني المعروف **فردريك شلاير ماخر** (1768-1834)، في مدونته المعروفة عن الدين: "العقائد الدينية لا تتطلب تبريراً لأ ا تقوم أساساً على تجارب زمانية مستقلة"[2]

كذلك فإن الثابت من الشواهد التاريخية يشير إلى أن الفكر الديني إن أقر معطيات الحداثة وانتحل مقدما ا الفلسفية حول الحقيقة وطبيعتها ووسائل إدراكها يفقد شرعيته الذاتية ويناقض مسلماته الأولية، وينسخ فعالية التجربة الدينية نسخاً مطلقاً ف "التأكيد على الحداثة وقبول افتراضا ا الأولية عن طبيعة الواقع يهون من أمر الإيمان الديني والاعتقاد بفاعلية الممارسات الدينية. فحالما يجيز الدين افتراضات الحداثة فإنه ينفي افتراضاته الأولية الخاصة به."[3]

ومعروف أن العوامل التاريخية الثاوية وراء البنى الفكرية للحداثة، ومن ثمّ انحسار وتراجع الإيمان الديني وفقدان الدين لمرجعيته المعصومة والمطلقة؛ قد تمثّلت في جملة نزعات فلسفية؛ متعددة ومتراكزة؛ شكلت في مجموعها -كما سنرى- سيرورة ثقافية أكدت وعلى التتابع **ثلاثة تحولات حاسمة حول الحقيقة وطبيعتها**، وهي: القول بأن الإنسان هو **مقياس الأشياء جميعها**، وهو ما بشرت به وأذاعته حركات الأنوار الأوروبية، ثم **جعل العقل الإنساني -وليس الدين- مقياس الأشياء جميعها**، الأمر الذي نادى به دعاة الـ عات الإنسانية المتطرفة من رجال التنوير، وأخيراً: جعل **العلم المادي والكم الحسابي مقياس جميع الأشياء في الوجود**، وهو المبدأ الذي رسخته العلمنة الشاملة كما سنرى.

وفيما يأتي وباختصار شديد، أرجو ألا يكون مخلاً بالمقصود، بيان المبادئ العامة والقواعد الأساسية لتلك الـ عات الثلاث المتراكزة.

---

2 Shleirmacher, Freidrich: *On Religion, Speeches To Its Cultural Dispensers*, Eng. Tran, New York, 1955, quoted in "*Encyclopedia of Religion*", editor in chief: Mercea, Eliade. New York: Macmillan Publishing Company; philosophy of Religion, v. II. p. 309

3 Neusner, Jacob: opcit, p. 95.

1. الفلسفة الوضعية ومناهج البحث التي ولدت في فضائها الفكري

أقصت هذه الفلسفة عن دائرة المعرفة ما لا يخضع للملاحظة الحسية المباشرة من الاعتبار، وسوت في الدلالة بين المباحث الماورائية والخرافة، وحصرت المعرفة الإنسانية، مصدراً وأدوات اكتساب لها في المادي المحسوس المشخص الذي لا سبيل إلى معرفته إلا بالمنهج الوضعي – التجريبي ذي البعد الأحادي، الذي لا يستفتي إلا الواقع المادي، بداية؛ عن طريق الملاحظة والاختبار، و اية، بالتحقق من نتائج تلك المعرفة، بالرجوع إلى الواقع، ورفض الاعتراف بأن ثمة حدود لما يمكن معرفته واستنتاجه بالعقل، أو استقراؤه من التجربة.[4]

ومعروف أن الوضعية لم تقف عند حدود المعرفة الإنسانية في المادي المحسوس فحسب، بل عرضت مقولا ا في صورة "دين إنساني وضعي" يقوم بديلاً للدين الثابت وحياً، كما يدل على ذلك عنوان كتاب أوجست كومت "Auguste Comte" (1798-1857) الموسوم بـ: البيان العقدي للدين الوضعي[5]، والذي نشر بين عامي (1835-1842)، وأكد فيه القول بأن الإلحاد أسمى مقاماً من ديانات الشرك ودين التوحيد، معاً.[6]

ثم جرى نقل مستلزمات ونتائج هذا المنهج الوضعي ذي البعد الأحادي، من حقل العلوم الطبيعية إلى دائرة الدراسات الإنسانية عامة: علم النفس وعلم الاجتماع والمنهج الوضعي التاريخي ودراسة تاريخ الأديان، وما لزم عن هذا النقل من تصورات شاذة وأفهام

4

Armstrong, Karen, *The Battle for God, An Interview with the Author*, South Review, August 2000, p.9. Also, Schimel, Solomon, *The Tenacity of Unreasonable Beliefs in Modern Orthodox: A Psychological Analysis*, Paper presented at American Academy of Religion, Annual Meeting, New Orleans, Nov. 24, 1996

5

Comte, Auguste, *The Catechism of Positive Religion*, Eng, Tran, 1852.

ولتفاصيل أوفى انظر: **فلسفة أوجست كونت**، ترجمة: د. محمود قاسم والسيد محمد بدوي (مطبعة الأنجلو – المصرية 1925، ص 86 وما بعدها.

6

Smart, Ninian: *The World's Religions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, [1998]. p. 559.

مضللة عن الإنسان ونظريات عن نشأة الأديان والقول بتطور العقائد الدينية، التي جردت من مصدرها الإلهي وأخضعت قسراً لنظرية التطور العضوي – كما سنرى.

2. فلسفة الأنوار الأوروبية

حركة التنوير، عنوان لائتلاف عريض وغير محدد، نشأ ابتداء في الأراضي المنخفضة وإنكلترا، ثم انتقلت آثارها إلى فرنسا حيث بلغت ذرو ا إبان الثورة الفرنسية، ومن بعد إلى الأراضي الألمانية، ضم في إطاره: مجموعات غير متآلفة من رجال الفكر لا تجمعهم مؤسسة ذات إطار معين؛ إذ ضمت في صفوفها: نقاداً للثقافة التقليدية الموروثة ودعاة زندقة ودعاة للإصلاح السياسي والحرية الإنسانية؛ رجاء تعميق الكمال الأخلاقي والعقلي للإنسان الفرد بزعمهم.[7]

وعرفت الحركة في ألمانيا باسم التنوير، وسمى أنصارها أنفسهم بالمتنورين، في حين عرف أتباعها في الأوساط المسيحية بـ"المسيحية الليبرالية وفي الحركة الإصلاحية اليهودية باسم: "Haskilim"، وعرفت حركتهم بـ: الهسكلة "Haskalah"[8]، واختار من شايع دعاوى التنوير في دوائر الفكر الإسلامي الحديث لأنفسهم اسم: "**دعاة التجديد والتقدم والتمدن**"[9]، وأطلق عليهم مخالفوهم لقب "**المستنيرين**" على سبيل السخرية والتهكم؛ كما جاء في الرد الذي كتبه عمر البري المدني على الطاهر الحداد فعده: "فرداً من شيعة طه

---

7 Gay, Peter: *The Enlightenment, An Introduction*. New York, Random House, [1966], vol. I, p.3.

8 Epstein, Isodor: *Judaism*, *A Historical Presentation*. Penguin Books, [1990]. p. 289.

9 Keddie, Nikk, R., Editor: *Religion and Politics in Iran*, Yale University Press, [1983].
طبري، آزر: "دور رجال الدين في سياسات إيران الحديثة"، ترجمة الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، ضمن كتاب سيصدر قريباً تحت عنوان: "دراسات إيرانية".

حسين وسلامة موسى وأضرابهما من رؤسائهما الملحدين **المستنيرين** بدعوى التجديد والإصلاح"[10].

وقد غلبت على كتابات المتنورين عامة، وعلى اختلاف الدائرة الثقافية التي ينتمون إليها، صفتان مميزتان، **أولاهما:** الإيمان الراسخ بفلسفة التقدم والتمدن، وبقدرات العقل الإنساني ذي المدى الوجودي المطلق، وبالقيم الإنسانية التي يقرها العقل الإنساني المستقل بذاته، وهي قيم -في نظرهم- تتسم بالبداهة والضرورة والوضوح الذاتي، مما يدركها العقل الإنساني بفطرته وتتسم بالعالمية.[11]

وهكذا غدا العقل عندهم مقياس الأشياء جميعها، وهو المبدأ الذي اقتبسوه -بعد إحيائه- من الفيلسوف اليوناني ورأس المدرسة السوفسطائية بروتاغورس (ت/410 ق.م)[12].

وثانيتهما: احتقار انفعالي وموقف مرضي متشنج من الموروث الثقافي والتقاليد المتوارثة، باعتبارهما معاً تراكمات خرافية لا تمت إلى روح العصر ولا تنسجم مع مطالب الحياة الحديثة، ومن ثم وجب طرحها بالكامل، بلا إسى ولا أسف، وإسقاطها من الاعتبار جملة وتفصيلاً؛ لأن هذا الموروث فقد حيويته وعفا عليه الزمن، وأصبح تاريخاً بلا جدوى[13].

3. النـزعات الإنسانية المتطرفة

ولدت هذه النـزعات-غالباً- في فضاءات فكر إلحادي صارم، وبشر أنصارها بإنسانية عالمية ودين إنساني ذي بعد ومضمون عالمي يجاوز –بزعمهم- الخصائص الدينية

---

10 المدني، عمر البري. **سيف الحق على من لا يرى الحق.** تونس: المطبعة الأهلية نهج القيروان: عدد 5، 1931: نقلاً عن فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام.** طبعة جديدة معدلة، عمان: دار الشروق، الأردن. ص 493.

11 Neusner, Jacob: *The Way of Torah and Introduction to Judaism*, Blackwell Publisher 1991, p. 159; cf, David, Novak, , *Natural Law*… p. 92.

12 فتاح: **المدخل إلى معاني الفلسفة**، بيروت: دار الجيل، الأردن: دار عمار، 1409هـ/1989م. ص 41.

13 Neusner, Jacob: *The Way of Torah*, p. 161

والوطنية للأمم والشعوب ويسمو عليها، كما بشر بأخلاق نفعية – ذاتية خالصة؛ وبأن الحقيقة قضية نسبية، فليست ثمة حقائق مطلقة، وباستحالة العلم اليقيني بشيء، وكانت هذه الـ عات صادرة عن فلسفة غورغياس السوفسطائي (ت/375 ق.م) الذي صرح من قبل بأنه: "لا يوجد شيء، وحتى على افتراض وجوده، فلا يمكن لأي إنسان أن يدركه، وحتى إذا وجده، وأمكنه إدراكه، فإنه لا يمكنه التعبير عنه ولا نقله إلى الآخرين"[14].

ولصدور هذه النـزعة الإنسانية المتطرفة عن مواقف إلحادية صارمة، وفي غيبة تكاد أن تكون مطلقة عن الضمير الديني كما أكدت ذلك مؤرخة الأديان نينيان سمارت بقولها: "النـزعة الإنسانية كانت بديلاً عن الدين في الغرب؛ فقد كانت وما تزال إلحادية"[15]، فإنه لم يكن مستغرباً أو شذوذاً منها عن طبيعتها أن تتزامن مع المد الاستعماري الغربي القاهر للشعوب، وفي جانبيه معاً، الاستيطاني الاستعماري والرأسمالي الإمبريالي، وما رافق ذلك المد من إذلال للشعوب، وتصفية جذرية لخصائصها الوطنية والدينية، واحتقار مقصود ومدبر لموروثا ا وتقاليدها الثقافية، وطمس لمعالم ثقافتها وعقائدها، إذ استهدفت المحق الكامل لمعالم الشخصية التاريخية للأمم المغلوبة على أمرها أمام الطغيان الغربي الاستعماري، وتقديم النموذج الغربي لتلك الشعوب باعتباره المثل الأعلى الذي يقتدى به، وحتمية الانصهار في حضارته قسراً ومن غير تحفظ وتردد.

4. الفلسفة المادية – الجدلية الملحدة

فصل في معالم هذه الفلسفة وحدد مقاصدها كارل ماركس (1818-1883) وفردريك أنجلز (1820-1917) وصيرها لينين (1870-1924) والبلاشفة من بعده: أيديولوجية سلطوية صارمة، فرضت الإلحاد على الخاضعين لسطو ا من البشر قسراً وإجباراً، وفق منهج مقنن ومبرمج تولت السلطة السياسية الكلانية الشمولية تنفيذها.[16]

---

14 فتاح: **المدخل إلى معاني الفلسفة**، ص 41.

15 Smart, Ninian, *The World's Religions*, 1998, p. 347.

16 See: *Encyclopedia of Religion, Atheism,* vol. I. P. 481. Also *Syntopican, to the Great Books of the Western World.* [G. B. W. W], Religion. II. P. 473.

واعتبرت الدين -أي دين- أفيوناً للشعوب أو مظاهر مرضية مزمنة لاغتراب اجتماعي، وأن الدين صنعة بشرية مختلقة، فهو نتاج ظروف اجتماعية وتاريخية معينة ووسيلة للهيمنة الاقتصادية وأداة لخداع الجماهير المستغلة، اختلقها أصحاب رؤوس الأموال من الأغنياء لإيهام الفقراء والمحرومين بجنة موهومة منتظرة، ثواباً على ما عانوا في عالم الدنيا من إجحاف وظلم.[17]

ومعروف عند الباحثين في التاريخ الإسلامي وحضارته أن عدداً من الذي اصطنعوا الماركسية لهم ديناً وتناولوا بالدراسة تاريخ الإسلام وحضارته ونشاطه الفكري قد استسلموا لتأويلات الفلسفة الماركسية "ذات النظرة الأحادية والحتمية التاريخية وفلسفة الصراع بين الطبقات" ومقدما ا التي تحدد ابتداء نتائجها، كما يتضح ذلك من كتابات حسين مروة، والطيب تيزيني وعبد الله العروي ومحمود إسماعيل وآخرين غيرهم، ممن استسلموا للمنهج الديالكتيكي الماركسي بلا تحفظ ونقد، ولي أعناق النصوص التاريخية توكيداً لمقدما م التي افترضوها تعسفاً، أو عن طريق الانتخاب المزور للشواهد التاريخية، تحقيقاً لأنظارهم المسبقة، متخذين من المستشرقين الروس سلفاً لهم، ومرجعاً يستفتو م في فهم الإسلام: ديناً وعقيدة، ثقافة وحضارة وإرثاً فكرياً له خصوصيته.[18]

5. **نظرية دارون** في **التطور العضوي وتداعياتا** في **حقل الدراسات الإنسانية عامة:**

معروف أن نظرية التطور العضوي للكائنات الحية قد فصل في مضامينها تشارلز دارون (1809-1882) في أثرين كان لهما بالغ التأثير في الدراسات الإنسانية، بعد أن نقلت مضامين النظرية من حقل علم الحياة إلى ساحة العلوم الإنسانية، وهذان الأثران هما: "**أصل الأنواع والانتخاب الطبيعي**"، و"**أصل الإنسان**" والذي صير فيهما الإنسان -الذي خلقه

---

17 See the *New Encyclopedia Britannica*, Inc. 15th Edition, Marxism, vol. 23. p. 577-8.

18 من سلف هؤلاء المتمرسين من العرب والمسلمين ممن تابعوا مقولات مؤرخة السوفيات الماركسيين الذين تناولوا الإسلام: عقيدة وشريعة، تاريخاً وتراثاً، بالدراسة أمثال: N.A Morozov, S. P. Tolestoy. من خلال مقولات الماركسية اللينينية ونظرية الصراع الطبقي ممن وصلت بهم الحماقة إلى القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده شخصيات خرافية "mythical figures"، راجع: K.S. Lampton: Islam and Russia; 1956، ودراسة عبد الحميد يويو:فلسفة إسلامية.. بأي معنى، ضمن أبحاث ندوة: "نحو فلسفة إسلامية معاصرة" المعهد العالمي للفكر الإسلامي – 1401هـ / 1981م.

الباري تعالى على صورته خلقاً مستقلاً في نوعه-[19]، كائنا متطوراً عن نوع من القردة العليا الشبيهة بزعم التطوريين بالإنسان، ومع ما في هذه المقولة من صدم للمشاعر الدينية، ومعارضتها لمبدأ الخلق المستقل للإنسان، كنوع مكرم في ذاته، كما هو مستفاد من النصوص الكتابية، ومن ثم إلحاق الإنسان المخاطب من الحق تعالى بقطيع القردة[20]، فإن النتائج السلبية -الأشد تحدياً للإيمان الديني- إنما جاءت عن نقل المنطق العام لنظرية التطور من دائرة العلوم الحياتية إلى ساحة العلوم الإنسانية بشكل عام، وهكذا لزم عن تطبيقات النظرية في حقول المعارف الإنسانية أن انتهى الدين عامة عند سيجموند فرويد (1856-1839) أن يكون: أوهاماً تعويضية، وإسقاطات مختلقة يصطنعها البشر[21]، وصار الوحي الإلهي والمعجزات والإلهام في نظر التطوريين مظاهر للسحر ونتاجات عقول مصابة بالحمى[22]. وأن الدين يقدم وجهة نظر كلية عن العالم، هي الطرف النقيض والمقابل لوجهة النظر المؤسسة على العلم[23]. وصار الدين في فهم أوجست كونت ودينه الإنساني: يمثل أصداء أوضاع اجتماعية وظروف تاريخية لها خصوصيتها؛ ولم تعد بذات اعتبار.

19

Darwin, C: *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, *Great Books of the Western World*, No. 49. Encyclopedia Britannica, Inc, 1990. p. 1-251.
The Descent of Man; p. 253-282, ch I; The evidence of the descent of man from some lower form, p. 155-ch II, The manner of development of man from some lower form, p. 266.

20

Smart, Ninian , *The World's Religions*, p. 343.

21

Freud, Sigmund: *The Major Works, Great Books of the Western World*, No. 54. p. 722-874-875. The article, Science, in the Sytopican, An index to the great ideas, (G.B. W. W), 2nd ed., Chicago, 1990, also, the article, Religion, No. 79. p. 473.

22

The Four Denominations of Judaism, Lights in Action, p.b. of 7, http://www.lia.org/four.html

23

Freud, Segmund: *New Introductory Lectures on Psychology*, Quoted in the article on: Science – the Syntopican, II. P. 542
وراجع دراستنا: المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم، مجلة التجديد – الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا – السنة الأولى، العدد الأول – يناير 1997م – رمضان 1417هـ. ص 15 وما بعدها.

كذلك انتهى الإيمان عند علماء النقد التاريخي للعهدين -القديم والجديد- الآخذين بالمنهج الوضعي التاريخي إلى اعتبار الوحي تراكمات ثقافية استمدت من مصادر متعددة ترجع لفترات تاريخية مختلفة

ووفق معطيات هذا المنهج الوضعي التاريخي، فقد أصبح الدين وشرائعه: صنعة بشرية تناقلتها الأديان، بعضها عن بعض، ثم أضاف نبي كل دين، إلى ما ورثه عن سابقيه، عناصر جديدة، تعكس هي الأخرى، مقتضيات زمانه، والظروف التاريخية التي أحاطت بدعوته. وهكذا غدت العقائد الدينية؛ شأ ا شأن الكائنات العضوية ومنطق نظرية التطور؛ تخضع لسنة التطور الحتمي[24]؛ فقد دونت كتب تحمل عناوين مثل : تطور العقيدة لهنري نيومان (1845)، و"العقيدة والشريعة في الإسلام" لأجنتس كولدزيهر وهو كتاب مشحون بالافتراءات ضمنه صاحبه فصلا عن تطور العقيدة، وكذا القائلون ببشرية الشرائع التوراتية من الإصلاحيين اليهود.[25]

بل انتهى جمع من هؤلاء المهتمين بالنقد التاريخي للتوراة والإنجيل إلى القول بأن الأنبياء المصطفين الأخيار، الذين تواترت النصوص الكتابية على ذكرهم، إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وعيسى عليهم السلام، شخصيات خرافية، واعتبروا أية محاولة للبحث عنهم في التاريخ جهداً عبثياً لا طائل من ورائه، فهم جميعاً ينتمون في عرف الوضعيين إلى عالم الأساطير.[26]

---

24 فتاح، عرفان عبد الحميد: **النصرانية، نشأتها التاريخية وأصول عقائدها**.عمان: دار عمار، 2000، المقدمة

25 انظر: عن تفاصيل مقالة الدعوى في اليهودية المعاصرة:
Schimmel, Solomon, *The Tenacity of Unreasonable Beliefs*.

26

Encyclopedia of Religion, the article Moses, vol. 12. p. 116. cfp Hans Kung: [1991]. P. 7 and 48.

وظهرت في دوائر الآخذين بالمنهج التاريخي الوصفي كتابات تنكر تاريخية الأنبياء، صلوات الله عليهم، ومن هذه الدراسات التي أنكرت تاريخية شخصية موسى عليه السلام فضلاً عن إبراهيم عليه السلام وأبنائه من بعده. في ثلاث مجلدات (1926-1942)

Mann, Thomas: Josef and His Brothers
Freud, Sigmund: Moses and Monotheism

الذي نشره عام وفاته (1939) وله ترجمة عربية بعنوان: موسى والتوحيد، للدكتور جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة.

كل هذه الافتراءات على الأنبياء الأخيار بسبب غياب الإشارة إليهم في السجلات والرقوم التي عثر عليها الآثاريون في حفريا م وغياب الشواهد التاريخية عليهم في تلك السجلات والرقوم الآثارية القديمة[27]

وعن مثل هذه الدعاوى الخرقاء التي أخرجت الوحي الإلهي من دائرة المفارق ا اوز والمتعالي على الزمان وحركة التاريخ وأحالته إلى بضاعة تاريخية محضة، تحكمت في بنيتها تحولات العصور واختلاف الأصقاع، والتي بشرت بها: المسيحية الليبرالية ومن بعدها اليهودية الإصلاحية في القرن التاسع عشر، والتي لخص مضامينها الفيلسوف اليهودي فرانز روزنتسفيك - R. Rosenzwieg (ت/1929) بالقول الذي تتردد أصداؤة على الساحة الإسلامية "إن الأحكام الشرعية الثابتة في اليهودية بنصوص التوراة، لا ينبغي النظر إليها على أ ا مثل أفلاطونية مجردة، أزلية وأبدية، وأن مستقرها عالم الخلود والصور ا ردة، بل يجب فهمها، وتفسيرها على أ ا: تعكس مفاهيم حركية، وأ ا تعبيرات عن صوت الله المتجدد، الذي يحاور الإنسان في كل عصر وزمان.[28]

وبعبارة أخرى فإن الوحي الإلهي من حيث أنه -وكما يعبر عن وجهة نظرهم الحاخام اليهودي المعاصر أبراهام جوشو هيشيل (ت/1972)- ذو وجهين: إلهي وبشري، فإنه

- Schmid, Herbert: Mosei Uberlieferung und Geschichte, [Berlin, 1968].
- Gressmann, Hugh: Mose und Seine Zeit; (Gottengin 1913)
- Bultman, Rodulf: Theology of the New Testament, English Trans, Kendrick Grobel, New York: Charles Scrihner Sons, 1951.

وقد ردد المستشرقون عامة هذه المفتريات عن محمد صلى الله عليه وسلم، الذي ولد في ضوء التاريخ ورابعة النهار، بل وادعى بعض مؤرخة البلاشفة أن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، شخصيات أسطورية، ولمعرفة أراجيفهم، انظر كتابنا: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، دار عمار – الأردن – 1421هـ/1991م، القسم الثاني، دراسات عن الاستشراق، ص 105-106.

27 Kung, Hans: *Judaism, Between Yesterday and Tomorrow*, (Eng trans by John Bowden, New York, 1991. p. 7-48.

28 Rosenweing, Franz: *The Star of Redemption*, trans. W.W. Hallo, New York: Holt, Rinehart and Wiston, 1970. Quoted in, Jacob Neusner's: *Judaism in the Modern Times*. P. 117.

ضرورة منفتح على عمليات التعديل والتبديل، ويسمح بإعادة تفسير الشرائع الثابتة بالوحي[29]؛ على مقتضى ضرورات العصر ومطالبه[30].

ومثل هذه الدعاوى ترددت أصداؤها؛ ولا تزال؛ على ألسنة بعض رجال الفكر من المسلمين، ممن تومئ دراستهم – صراحة أو تلميحاً – إلى أن الأحكام الشرعية الثابتة بنصوص الكتاب والسنة، كانت أصداء لأوضاع اجتماعية – تاريخية مخصوصة بظروفها، وأن القرآن كلام الله وكذلك كلام محمد؛ فالقرآن يحوي بداهة على الاثنين. فيقول الطاهر الحداد في هذا الصدد إن "**شريعة القرآن نتيجة ما** في **الحياة من تطور**"، وأنه "لا مانع -نظراً لتغيير الظروف- **من تغيير نظام الإرث، ومن الاستبدال بعقوبة الزنا عقوبات وإجراءات جديدة، ومن حظر تعدد الزوجات**[31]، في حين صرح فضل الرحمن **بأن القرآن بتمامه كلام** الله **وهو** المعنى **الحقيقي بتمامه كذلك كلام** محمد، **فالقرآن يحوي بداهة على الاثنين**.[32]

6. العلمنة الشاملة

لم يعد المقصود من العلمانية مفهومها التقليدي المتبادر إلى الذهن وهو الفصل بين الدين والدولة فحسب، وإنما غدت، كما حدد مفهومها الشمولي: ماكس ويبر تفسر باعتبارها "سيرورة ثقافية، أحادية التوجه؛ وغائية في مقاصدها؛ ترمي إلى تجريد الوجودين الطبيعي والإنساني معاً من معاني القداسة، وتأكيد القول بأنه لم تعد هناك أسرار غامضة، غير مفهومة ويستعصي إدراكها في الوجودين، فقد قدر للكم الحسابي شرح كل غامض وتفسير كل سر في الوجود؛ فالعلمانية الشاملة، إذن سيرورة ثقافية ذات أهداف ثابتة سلفاً.[33]

---

29 *The Four Denominations of Judaism*, page 5 of 7.

30 Hung ,Hans, *Judaism Between Yesterday and Tomorrow*, p. 400.

31 الطاهر الحداد: **امرأتنا بين الشريعة والمجتمع**. تونس، 1972. ص 22.

32 Fazlu Rahman: *Islam*, 2nd Edition. P. 31.

33 Weber, Max: *Science as Vocation*. P. 139, quoted in Neusner: 1995. P. 150-151.

ولخطورة التحديات التي مثلتها العلمانية، بذه الدلالة الشاملة، ولأ ا تشكلت في صورة دين مختلق ومفترى أضفى عليها فلاسفتها خصائص الدين اله ل فقد أسماها الفيلسوف الديني المعاصر بول تلش بالدين الكاذب الزائف[34]

7. مناهج النقد التاريخي-الأدبي الحديث للنصوص الكتابية الثابتة بالوحي

بدأ النقد التاريخي-الأدبي للنصوص الكتابية أصالة للتحقق من صدق مرويات العهدين: القديم اليهودي والجديد المسيحي، وذلك في مراكز البحوث في الجامعات الألمانية، ثم انتشر المنهج منه إلى دول أوروبا الغربية ومن بعد إلى الولايات المتحدة، وقد انتهت تلك الجهود التي رامت التصديق والإثبات ابتداء لمرويات العهدين إلى التشكيك والتكذيب لتلك المرويات واعتبارها معاً نسيجاً مركباً تعكس آثار صنعة بشرية ومليئة بالتناقضات وصدى لوقائع تاريخية بائدة كانت لها خصوصيتها الزمنية، وليس وحياً إلهياً على الإطلاق، وهي النظرية التي فصل في أبنيتها علماء كثر، كان من بينهم يوليوس فلهاوزن، وكارل هينرش كراف، وإرنست رينان (1823-1892)، وديفيد شتراوس (1808-1872)، ورودولف بولتمان (1884-1976)[35]، ممن أكدوا الآراء التي سبق وأن بشر با باروخ سبينوزا (1632-1677) الذي عده هانز كونك الأب التاريخي لنقد النصوص الكتابية, وأثبت في كتابه "**رسالة** في **اللاهوت السياسي**" الذي تم نشره عام 1670 بأن العهد القديم، "وثيقة تنطوي على تناقض واضح"، وأكد بلغة حاسمة بأن الأسفار الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام [الجزء الأول من العهد القديم] صنعة بشرية خالصة، وأن الأحكام الشرعية الثابتة في العهد القديم، كانت تناسب الحياة الاجتماعية ليهود ذلك الزمن السحيق في القدم، ولم تعد ملزمة ليهود زمانه بحال من الأحوال.[36]

---

34 Tillich, Paul: *Chrisianity and the Encounter of the World Religions*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 70. Cf: Ninian Smart: 1998, P. 25

35 فتاح، عرفان: النصرانية، **نشأتها التاريخية...** ص 162 وما بعدها.

36 Spinotza, Baruch: *Tractates Theologico-Political* (1670), A Theologico-Political Treatise, London (1883), translated by, R.H. M. Elwes, reissued, New York, 1951. For

وهكذا انتهت جهود علماء النقد التاريخي عامة إلى صياغة نظرية، ذاعت وانتشرت مفادها أن **العهد القديم**: جمع لوثائق أربع ترجع إلى عصور مختلفة، غطت ثمانية قرون من الزمان؛ وأن ما جاء فيه من احكام شرعية إنما استمدت من شرائع الأقوام القديمة مثل البابليين والحثيين، وأن تلك الأحكام أصداء للأوضاع التي عاشها اليهود في تلك الأزمان الغابرة، وما قيل عن التوراة قيل في العهد الجديد لعيسى عليه السلام، فلا وحي ولا نبوة ولا كتاب م ل، بل تقاليد ثقافية متوارثة، ليس إلا[37].

وعن مثل هذه الأنظار طفت على ساحة الفكر الإسلامي زندقة القول **ببشرية القرآن الكريم**، والتي بشر با ابتداء ولا يزال المستشرقون[38]. وإذا كانت آراء علماء النقد التاريخي للنصوص الدينية في الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حصيلة جهود علمية كثيفة ودراسات مقارنة طويلة في تراثهم الديني بخصائصه، فإن الذين تابعهم تقليداً في ساحة الفكر الإسلامي، إنما رددوا مقولا م وبشروا با من غير جهد علمي بل في اجترار بليد لأقوال أولئك، بلا تدقيق ولا تمحيص ولا امتحان. هكذا كان الأمر مع الدكتور طه حسين في كتابه "في **الشعر الجاهلي**" حيث أكد القول "**للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة**

more details, see, Hans Kung, (1991). P. 91-93. Also: Robert M. Seltzer: *Jewish People, Jewish Thought*. New York-London: Macmillan Publishing, (1980); David Novak: *Natural Law in Judaism*.. P. 83, 119, 159.

37 انظر في تفاصيل هذا المنهج ولوازمه كتابنا: اليهودية عرض تاريخي، الطبعة المنقحة، ص 101 وما بعدها.

38 يتردد على ألسنة بعض الباحثين اليوم بأن الاستشراق قد تجاوز أراجيف العصور الوسطى التي أذاعها الكهنوت البيزنطي ضد الإسلام وكتابه المقدس، القرآن الكريم، وهذه أغلوطة تكذبها الدراسات المعاصرة، لأخلاف الكهنوت القروسطي – ممن لا يحسنون فهم عبارة واحدة مفردة من العربية، ففي مقالة كتبها Julian Baldick في كتاب: "The World's Religions" ص 317"، وصدر عام 1988 يقول فيها: "إن المضمون الداخلي للقرآن يشير إلى معانٍ مضطربة، وتعاليم في غاية التفاوت، يناقض بعضها بعضاً، أما في صورته الخارجية، فيتبدى فيه عدم الترابط والانسجام، إذ يتحول السياق فجأة من موضوع إلى آخر، ويطغى عليه التكرار، ويعود إلى المسألة الواحدة ويعرضها بصور مختلفة، أما المحتوى فهو صدى لأصوات وتعبيرات متعددة. ومثل هذه الأراجيف وسفاسف القول يكررها صحفيون هواة، نصبوا أنفسهم علماء في الأديان ومختصين في الدراسات القرآنية مع جهلهم المطلق بأسرار اللغة العربية، لغة البيان والإعجاز، وينصبون أنفسهم نقاداً للنصوص، انظر على سبيل المثال: المقال الذي كتبه:
Lester, Toby: What is the Koran, *The Atlantic Monthly*, January, 1999. p. 43-51.

والقرآن، لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي"[39]. وظهرت أيضاً دعوة منكرة قرينة لها، زعم أصحابا أن الأحكام الشرعية التي ثبتت بنصوص القرآن الكريم والسنة المشرفة، "**إنما هي أحكام شرعت تمع بدوي بدائي أو أشبه بالبدائي، ومن ثم فهي لا تصلح تمع متمدن حديث"**[40]، ومن ثم فلا بد من وجوب استبدال الأحكام الشرعية بنصوص القانون المدني.

ومما يجب على أهل الذكر والفكر فينا التنبيه عليه، والتحذير منه؛ ورصد مقولاته أن مثل هذه الدعوى، أعني القول بأن القرآن الكريم، شأنه شأن العهدين اليهودي والمسيحي كتاب تاريخي، ونص أدبي، وأنه لا سبيل إلى فهمه وشرح معانيه وتحديد مقاصده إلا من خلال النظر إليه كنص أدبي، مفتوح على النقد بكل صوره: من نقد صوري خارجي ونقد باطني، ونقد لصنف النص ونقد الدوافع الثاوية وراءه؛ إنما أريد با القول بأنه صنعة بشرية، وبضاعة تاريخية مليئة بالتناقضات[41].

إن هذه الدعاوى الفاجرة التي تبشر با طائفة من علماء الأديان المقارنة اليوم في الغرب، ووقع في مستنقعها النتن أدباء ومفكرون ينتسبون إلى الإسلام، دعوى خطيرة، توجب على علماء المسلمين المتمرسين في الدراسات القرآنية ونقد النصوص، التصدي لها، وبيان فسادها بالحجة والمنطق وشواهد التاريخ، إذ لا ينفع في ردها الخطابة الفارغة والمواعظ المرسلة، وثمة محاولة من قبل هذا الرهط من المستشرقين ومن والاهم لوضع **دائرة معارف قرآنية** تقوم دار برل "Brill" بولندا على نشرها، للتبشير من خلالها، والتمكين لدعاواها وأراجيفها المشحونة بالأغاليط والأحكام المسبقة والأهداف الاستعمارية الصادرة

---

39 حسين، طه: **في الشعر الجاهلي**. القاهرة، 1926، ص 26.

40 نقلاً عن الدكتور فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام** (الطبعة الثالثة، دار الشروق، عمان – الأردن، 1988)، ص 346، والمقولة لمحمود عزمي ودعوته إلى: مدنية القوانين، ويستدرك الدكتور جدعان معلقاً: "ويبدو أن الرجل كان قد وقع تحت تأثير أستاذه الفرنسي الرأسمالي "لامبير" الذي أكد له أن "الفائدة" أي الربا المحرم في الإسلام هي أصل كل نمو اقتصادي".

41 تناولنا استعراض آراء المستشرقين حول هذه المفتريات في كتابنا: **دراسات في الفكر العربي الإسلامي**. ص 107-155.

عن الروح الصليبية التي يحاول هذا الرهط إحياءها، وبعد أن ظننا عن حسن نية، أ ا غدت جثة هامدة، بليت ورمت، ولكن هيهات؟![42]

ثانياً: الاستجابات العامة للفكر الديني لتحديات عصر الحداثة أو "عصر ما بعد الدين"

تبلورت على ساحة الفكر الديني اليهودي والمسيحي ومن بعد الإسلامي، ردود فعل متباينة، واستجابات متنافرة، لتحديات عصر الحداثة، أو عصر انحسار الإيمان الديني ورفض الدين عامة، كما وصفناه سابقاً، ويمكن إجمال تلك الاستجابات في صور ثلاث متعارضة وهي:

1. مذاهب المسيحية المتحررة والإصلاح اليهودي ودعاة التنوير في الإسلام:

بدأت الحركة الإصلاحية في المسيحية بزعامة مارتن لوثر (1483-1549)، ثم تفرقت الحركة على نفسها مذاهب قدداً، واشتبكت في حروب دينية طاحنة وتصفيات جسدية مروعة، وما زالت تفرز جماعات ومذاهب وفرقاً، كل آن وحين خاصة في الولايات المتحدة، وكان الجامع الوحيد بين أطراف الحركة أول نشأ ا معارضتهم الشديدة للهيمنة البابوية وتراث الكاثوليكية التاريخي، ولخص **المحتجون "البروتستانت الإصلاحيون"** مذهبهم العام في ثلاث دعاوى مركزية هي: توكيد جوهر الدين بديلاً عن الالتزام بالمظاهر الخارجية له، وبالاتساق الجواني مع الذات بديلاً عن التظاهر بالانسجام الظاهري مع العوائد والطقوس، وبالحرية الفردية وتوكيد النعمة الإلهية[43]، وإن مناط تحقيق هذه الأمور هو إسقاط الهيمنة البابوية باعتبارها وكر المسيح الدجال ومستقره، والعودة الناجزة والحاسمة إلى تعاليم الإنجيل المبرأة من التحريف[44].

---

42 انظر المقالة المشحونة بسفاسف القول من جاهل باللغة العربية وأسرارها:
Lester, Toby: What is the Koran?

43

Quoted in, *The World Religions*, A collection of papers, Eds, Stewart Sutherland, Leslie Houlden, Peter Clarke and Fiedheim Hardy. Routledge, London, 1988. p. 220.

44

Hung, Hans, *Judaism Between Yesterday and Tomorrow*. p. 181.

أما الحركة الإصلاحية اليهودية فقد دشنها وحدد إطارها النظري أصالة في الأراضي الألمانية في نهاية القرن الثامن عشر موسى مندلسون (1729-1786) واقتفى أثره من بعده جمع كبير من المناصرين لدعوته، من الذين دفعوا الحركة إلى تخوم التطرف والمغالاة بالاستسلام التام -بلا تحفظ- لجملة تداعيات عصر الحداثة باعتبار أن ذلك هو السبيل الأوحد أمام اليهود في الغرب للخلاص من معاناة حياة الاحتقار والمذلة والصغار وأن التحرر من ذلك كله سبيله الانصهار المطلق في الحداثة الأوروبية؛ لاعتقاد مندلزوهن وأتباعه وأخلافه بأن ذلك هو الطريق الأوحد لإخراج اليهود من عالم العزلة وحياة "الغيتو" المغلقة والعيش -في عزلة- بين الأمم، وإلحاقهم بركب الحضارة الغربية ونداءات حركة الأنوار والعيش مع الأمم لا بينهم غرباء عنهم، وذلك بالدعوة إلى دين إنساني وأخلاق عالمية تسقط من الاعتبار خطوط التمايز بين الأديان وتبشر بالمساواة للجميع، فأعلن المبشر الأول بالحركة الإصلاحية في مدونته المعروفة "**القدس**" أنه لا يعترف بحقائق خالدة سوى تلك التي يمكن للعقل البشري أن يدركها بنوره ويتحقق من صدقها بفطرته أيضاً[45].

ويمكن تلخيص فلسفة الإصلاحيين اليهود ومواقفهم العامة من الوحي والنبوة والأحكام الشرعية، أحكام "**الحلقة**" Halakhah الثابتة عند الربائيين Rabbinical Judaism منهم بنصوص من التوراتين: المدونة والشفوية، في ثلاثة عناصر تبلورت على ساحة المسيحية الليبرالية أولا ممثلة في كتابات أدولف فون هارناك (1851-1930)، وهنرى نيومان: الذي سبقت الإشارة إليه وإلى كتابه: تطور العقيدة، ثم ترددت أصداؤها عند دعاة التقدم والترقي والانصهار الكامل في حضارة الغرب وثقافته، عند بعض المفكرين من المسلمين من أتباع المدرسة التغريبية. وهذه العناصر هي:

العنصر الأول هو الإيمان الكامل والقناعة التامة بتعاليم حركة الأنوار الأوروبية ونتائج الكشوفات العلمية الحديثة والنزعات الإنسانية ذات المضامين العالمية والأخلاق الفطرية التي يدركها العقل الإنساني باستقلال عن الوحي؛ أي بنظرة أخرى للدين المنزل الذي مرتكزه

45

Mendelson, M: *Jerusalem*, Eng. Trans. By M. Samels, London, 1898), II, A, p. 98. Quoted in: Epestein, Isodor, *Judaism*, Penguin Books, 1990. p. 287.

الالتزام بالأوامر الشرعية بحيث يستبدل به دين من وضع العقل، ومرتكزه الأخلاق الفطرية[46]، وأن العوائد الأخلاقية اليهودية يمكن أن تؤسس وتقام خارج إطار الحلقة، بل يمكن نقضها ونسخها[47].

العنصر الثاني هو الأخذ بنتائج ومستلزمات المنهج الوضعي في الدراسات التاريخية، ومن ثم القول بتاريخية التوراة وتاريخية أحكام الحلقة الثابتة بنصوصه؛ باعتبارها أحكاماً لا تنسجم مع مطالب الحياة الحديثة. فالأسفار الخمسة ليست إلاّ وثيقة من صنع الإنسان، وهي عمل مركب من مصادر متعددة وفترات زمنية مختلفة.[48]

العنصر الثالث هو الدعوة إلى الانصهار التام، وغير المشروط في حضارة الغرب المسيحي وثقافته، وإسقاط المظاهر الدالة على خصوصية الهوية اليهودية أو الادعاء بمقولة الانتخاب الإلهي لبني إسرائيل، وعقيدة انتظار المنقذ الإلهي المخلص لبني إسرائيل، وإبطال سنة الاختتان الإبراهيمية وأحكام الحلال والحرام من المأكولات.[49]

وقد انعكست هذه الدعاوى عند الإصلاحيين في خطوات عملية ومراسيم فعلية، مثل اعتماد الأحد المسيحي بدلاً من السبت اليهودي، واعتماد فرق المنشدين في الصلوات الجامعة، وإسقاط قدسية اللغة العبرية واعتماد اللغات الوطنية التي يقيم فيها اليهود في المهاجر وهذه دعوى رددها **دعاة العامية** في الوسط الثقافي الإسلامي، والتي أذاعها أول الأمر عدد من المستشرقين أمثال ولهلم سبتا وماسينيون، وتلقفها دعاة التغريبية وتبنوها

---

46 See David Novak: [1998]. P. 62-91. Cf, Joseph Dan: *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*. Jason Aronson, Inc, Northvale, New Jersey-London, [1996]. P. 118.

47 المصدر السابق.

48 Schimmel, Solomon: *The Tenacity of Unreasonable Beliefs*

49 For more details concerning Jewish Reformation, consult the following references:

- Petuchowski, Jacob J.; Ency. Judaica. "Reform Judaism", vol. 14. p. 23-80.
- Epsein: *Judaism*, ch. 21, p. 287-318.
- Neusner: *Judaism in the Modern Times*,
- Neusner: *The Way of Torah*, ch. 27, p. 158-164.
- Philipson, David: *The Reform Movement in Judaism*, (KIAV Publisher house), (1967).

أمثال لطفي السيد وسلامة موسى وغيرهما، والسماح للجنسين بالاختلاط في أماكن العبادة، وجواز أن تتقلد المرأة منصب الكهانة، المحصور تقييداً وتقليداً في الذكور المنحدرين من صلب هارون "اللاويون"، وتأسيس المدارس العلمانية الحرة بديلاً عن المعاهد التلمودية التقليدية التي حصرت برامجها التعليمية في دراسة التوراة والتلمود.

وقد أورثت هذه الدعاوى ردود فعل صاخبة على ساحة الفكر الديني اليهودي، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن لدن الأجنحة المعتدلة من الإصلاحيين -كما سنرى- ممن تصدوا لدعوة الانصهار وانحسرت عندهم كل الآمال التي ربطوها بفلسفة الأنوار؛ وتحقق عندهم أ م سائرون وراء سراب؛ وأنه لا مكان لليهود في العالم المسيحي، فأكد المؤرخ اليهودي الذائع الصيت عندهم "دوبناو S. Dubnow" بأن دعوى الانصهار الثقافي تصدر عن عدم إدراك، "بأن الأمم لها عادة شخصية معنوية متميزة، وتواصل في الأنا الثقافية ما من شأنه أن يميز جماعة بشرية عن سواها؛ وتحفظ لها وحد ا الداخلية، وأن دعوى الانصهار تلزم عنها في واقع الأمر وعلى وجه الحتم والضرورة، سلبيات ثلاث متضايفة: فهي -من الناحية النفسية- تشكل شذوذاً عن طبائع الأشياء، ومن الناحية الأخلاقية، تغدو مضرة ومهلكة، ومن الناحية العملية غير ذات نفع يرتجى" [50]

ولقد وجدت الحركتان الإصلاحيتان المسيحية ثم اليهودية أصداءً لمفاهيمها وتصورا ا عند من يعرفون في الفكر الإسلامي الحديث بدعاة **التغريبية الكاملة، والانصهار التام** في ثقافة الغرب وحضارته مقرونة عندهم أيضاً ب عة مرضية إلى تحقير الذات والاستخفاف بمنجزا ا، من أمثال طه حسين، ومحمد حسين هيكل، وأحمد لطفي السيد، وشبلي شميل، وسلامة موسى، ومنصور فهمي، وإسماعيل مظهر.

ومن الجدير بالملاحظة، وهو الأمر الذي لاحظه الدكتور فهمي جدعان أيضاً: "أن بعض هؤلاء الكتاب، وخاصة بين المسلمين، قد ارتدوا في فترة لاحقة عن معتقدا م التغريبية التي تبنوها."[51] ونحن نستدرك فنقول إن هذه العودة إلى ما هو أصيل ومثير

---

50 Saltzer, Robert M., *Jewish People*, 1980, p. 540.

51 جدعان، فهمي، ص 329. وأوضح مثال على هذه العودة ما ذكره المرحوم طه حسين في آخر كتاب له "مرآة الإسلام"، ص 360، حيث قال: "والمستعمرون في هذا العصر الحديث ليوشكون أن يفرضوا عليهم

للفعالية الفكرية في التراث المعنوي للأمم، هي الأخرى، ظاهرة مشهودة، وقد أشار إليها صموئيل هانتنجتون وأسماها: **بعودة الجيل الثاني من المغتربين إلى أصول ثقافتهم الأصلية**[52]، ويكفي للاستشهاد على هاتين الظاهرتين: أعني الدعوة إلى الانصهار التام بمعنى طغيان ثقافة تزعم أ ا فوق طبيعة خارقة على غيرها وابتلاعها لها، والميل إلى تحقير الذات، بمقولتين الأولى لطه حسين[53]، مقتبسة من كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" يقول فيها: "إن الواجب الحتم على المصريين أن يكونوا **شركاء الأوروبيين** في **تراثهم العقلي على اختلاف ألوانه وأشكاله،** وفي **تراثهم الديني على اختلاف مذاهبه ونحله،** وفي **تراثهم المادي على اختلاف ضروبه وأنحائه**"، والمقولة الثانية لسلامة موسى يقول فيها: "يجب **أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا،** فإني **كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني**"[54].

ونضيف إلى أن هذه الظاهرة غدت عالمية في أبعادها، أعني: **ظاهرة العودة إلى الإيمان الديني والتقاليد المتوارثة** والتي صارت تعرف بمسميات متشابهة؛ ففي الإطار المسيحي/ الكاثوليكي تعرف بالعنصرة أو الحصاد الكاثوليكي "Catholic Pentecostalism"، وفي المسيحية البروتستانتية تعرف بالتأكيد الأصولي البروتستانتي للكتاب المقدس "Protestant Biblical Affirmation-fundamentalism"، وفي ساحة الفكر اليهودي تعرف بحركة الإنابة والتوبة Judaic Reversion، وفي ساحة الفكر الإسلامي: **بالصحوة الإسلامية**[55].

-المسلمين- ضروباً من العلم قد تخرجهم من الجهل، ولكنها ستقطع الأسباب حتماً بينهم وبين تاريخهم، وتفنيهم في الأمم المستعمِرة إفناء".

52 مقالة صموئيل هانتجتون: صراع الحضارات: مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية – Foreign Affairs، عدد: شهر أيلول (1993)، والتي ترجمناها إلى العربية، مع تعليقات ونشرت في مجلة: الندوة، عمان – الأردن – المجلد السادس – العدد الأول.

53 حسين، طه: **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: مطبعة المعارف، 1944. ص 38.

54 موسى، سلامة: **اليوم والغد**، طبعة القاهرة: المكتبة العصرية، 1928. ص 7. وعن تفاصيل إضافية عن هذه الدعوات ومثيلات لها، انظر: الدكتور أحمد مطلوب: الحركات المناوئة لوحدة الثقافة العربية، ضمن أعمال: وحدة المجمع العلمي العراقي، الطبعة الأولى، يناير (1994)، ص 95-120.

55 Neusner, Jacob: *The Way of Torah*, p. 189.

2. اليهودية المحافظة

من الدروس المستفادة من تاريخ الفكر الديني – عموماً – أنه يرفض في العادة كلتا صورتي الغلو أو التقصير ومن ثم يحاول تجاوز كلتيهما باصطناع مذاهب وسطية، معتدلة ومتوازنة مرتكزها تجاوز الاستقطابات المذهبية الحادة؛ وهكذا ولد على ساحة الفكر الديني اليهودي مذهب جديد، خرج من أحشاء المذهب الإصلاحي ورحمه، وا م أنصاره بالغلو والتطرف؛ وصار يعرف باليهودية المحافظة، بزعامة دينية من صموئيل روفائيل هيرش (1808-1888) الذي أوجس خيفة من تطرف الإصلاحيين وأنه أمر سائق حتما إلى ذوبان اليهودية وانصهارها في ثقافة الغرب المسيحي وفقدا ا لخصوصيا ا العقائدية والتاريخية بتمثلها للعديد من العوائد الدينية للمسيحية، بل واعتناقها كما فعل العديد من الإصلاحيين، والتطابق الكلي مع المسيحية.[56] وقد لخص هيرش معالم مذهبه فيما عرف **بالرسائل التسع عشرة**، حاول فيها وضع مذهب توفيقي جامع بين معطيات فلسفة الأنوار ونتائج العلم الحديث، من جهة، وبين تعاليم اليهودية المتوارثة، من جهة أخرى،[57] وبين الإقرار بوجهة النظر الكلية للعالم كما شكلتها الكشوفات العلمية الحديثة من طرف، وبين الالتزام بالأحكام الشرعية وقواعد الحلال والحرام التي تميز اليهودي وتحفظ له وجوده المعنوي "باعتباره طريقة في الحياة" من طرف آخر، فوصف اليهودي وما ينبغي له من صفات جامعة بقوله: إنه – أي اليهودي – إنسان يخشى الله، **وملتزم بالوصايا**، ومتأمل في آيات الله في عجائب خلقه، ويعتبر بالتاريخ وأحداثه، ومؤتمن على رسالته التي دف إلى **الخلاص العام للبشرية جمعاء**، وشخص هذه المواقف الوسطية في شعارين جامعين، هما: "التوراة مع قانون الأرض، **وكل حلالاً ولا تسأل عن العلة**". وأكد هيرش، من منطق المنهج الوضعي التاريخي وجوب التمييز بين ما هو جوهري وثابت وروحي في اليهودية مما حفظ لها استمرارها التاريخي المعنوي: "المحور الروحي"، وبين ما هو عرضي ثانوي فقد دفقه المعنوي، ومن ثم يمكن تجاوزه وإلغاؤه باعتباره صَدَفَة خارجية، أكّد

---

56 Epstein, I, *Judaism*, p. 298.

57 Neusner, Jacob, *The Way of Torah*, p. 162. For more information, see: Ency. Judaica, “Orthodoxy”, 12: 1486-93.

"إمكانية تحديد موقع وسطي، بين الإصلاح ورفضه الصريح لنهج الحياة المتلقاة، والمحافظين ورفضهم الصريح المشابه لنمط التفكير الجديد."[58]

ومن المعروف عند الدارسين للفكر الإسلامي الحديث أن إقامة هذا التمييز بين الجوهري من الأصول والعرضي من التراكمات كان أهم ركائز حركة الإحياء التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، رحمهما الله تعالى، إذ ردا سبب انحطاط المسلمين وتأخرهم عن ركب المدنية الحديثة إلى طرح المسلمين للأصول ونبذها ظهرياً، وحدوث بدع ليست منها في شيء، أقامها المعتقدون في مقام الأصول الثابتة، فتكون تلك الحادثات حجاباً بين الأمة وبين الحق[59].

وقد بلغت معاداة هيرش لتطرف الإصلاحيين ودعو م إلى الانصهار الكامل في ثقافة أوروبا المسيحية، واختزال معالم الشخصية اليهودية إلى حد إلغاء الفوارق بينها وبين المسيحية مبلغاً عظيماً، فسن لأتباعه سياسة **الانفصال** التام عن ا تمعات الإصلاحية، ووجوب الهجرة من مناطقهم[60]، وعدم الاختلاط بم، وهذه ظاهرة تذكرنا – ولا شك – بمواقف وسلوكيات ج**ماعة الهجرة والتكفير** في ا تمعات الإسلامية المعاصرة.

وقد برر هيرش دعوته إلى الانفصال عن الإصلاحيين وهجر مواطن سكناهم ومعاداة عقيدة الإصلاحيين بمقولة للراباي يعقوب إتلنجر "Jacob Ettlinger" الخصم العنيد للإصلاحيين الذي تأثر هيرش بتعاليمه، يقول فيها: "ليس على من اختار لنفسه طريق المشاركة في **حرب الرب ضد الهراطقة**، أن تخدعه الحجة الفاسدة، وتحجزه عما أقدم عليه بذريعة أن السلام والوئام قضية مهمة، وأن الأولى باليهودي أن يحافظ على وحدة صف جميع من يعرفون باليهود؛ من أن يكون سبباً في خلق الفرقة والارتباك."[61]

58

Neusner, Jacob, *The Way of Torah…* p. 159. Also; Neusner, Jacob; *Judaism*, p. 84.

59 الأفغاني، جمال الدين: **الأعمال الكاملة، خاطرات الأصالة والتقليد،** تحقيق محمد عمارة، ص 192. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ب.ت. ص 159. وقارن: الدكتور فهمي جدعان، المصدر نفسه. والشيخ محمد عبده: **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، القاهرة، 1320هـ/1902م. ص 90.

60

Epstein, Isdor: *Judaism*, p. 295. Also, Ency. Judaica, vol. 12. p. 1488.

61

3. المذهب الأرثذوكسي – والأرثذوكسية الجديدة

مصطلح الأرثذوكسية، اسم أطلقه الإصلاحيون على مخالفيهم ممن رفضوا بشدة -ولا يزالون- تعاليم المذهب الإصلاحي، فالأرثذوكسية، بذا الاعتبار تلت المذهب الإصلاحي في النشأة، وتمثل رد فعل له، بل هي النقيض الكامل له، من حيث أن أتباعها مثلوا بادئ الأمر، تيار الرفض المطلق للحداثة ومعطيا ا ولفلسفة الأنوار وتعاليمها وللدين الإنساني أو الدين الذي يصطنعه العقل لنفسه، ذلك الدين الذي دعا إليه أوغست كونت والوضعيون من بعدهم، واعتمدته اليهودية الإصلاحية - كما مر بنا.

ويمكن تلخيص المواقف العامة للأرثذوكسية اليهودية التي صارت تعرف بالأرثذوكسية الجديدة بعد الإقرار ببعض التغييرات الهامشية في نظم العبادة الخارجية وطقوسها في عدد من الأمور الكلية التالية:

الأول: التشديد على أن لا حياة روحية ذات مضمون يرتجى لليهودي خارج التعاليم المتوارثة والتقاليد المتبعة التي يجب توكيدها أولاً وأخيراً وباستمرار[62]، والاعتقاد الراسخ بالتوراتين -المدونة والشفوية- وعصمتهما وما ثبت فيهما من الأحكام الشرعية؛ باعتبارهما معاً: وحياً إلهياً لا يتطرق إليهما شك على الإطلاق.[63]

لكن المعركة بين القائلين بأن التوراتين معاً، المدونة والشفوية وحي إلهي معصوم، أي: إن التوراة نزلت على موسى في سيناء وأ ا وحي مباشر معصوم منه تعالى إلى موسى، وتعرف جماعتهم باسم "anti madda community" أو "Ikkarei emunah"، ومن ثم يرفضون بإطلاق إعادة تفسير الأحكام أو نسخها وتعديلها لأن أحكام "الحلقة" هي الأخرى في معتقدهم: وحي نزل على موسى عليه السلام في سيناء، وبين مخالفيهم ممن يرون أن التوراة صنعة بشرية خالصة، وتعرف جماعا م بـ: "Torah madda

---

62 Neusner, Jacob: *The Way of Torah*, p. 162.

63 161. Ibid, p. 162.

Neusner, Jacob:*Judaism*, p

community"، ويؤكدون تاريخية التوراتين، وأ ما صنعة بشرية، ومن ثم فلا عبرة بالأحكام الثابتة فيهما[64]

الثاني: لا علم يطلب أو ينتفع به خارج المكتسب من تعاليم التوراتين، فما يجب العلم به قد استغرقناه كاملاً، فكل علم آخر مزعوم وتحت أي مسمى، لا قيمة له ولا اعتبار.

الثالث: إن الدعوة إلى التجديد للانسجام مع روح العصر ومطالبه، في زمن سمته، التحولات المتسارعة، ومن غير التزام بقواعد ضابطة ومحكمة تحدد المقصود من التغيير، وتحدد مجاله؛ جهد عبثي لا ينتهي إلا إلى نتائج مدمرة لا يمكن التنبؤ بمخاطرها.[65]

الرابع: ليس لدعوى التجديد أن تتخذ صيغة التمرد على المأثور من التعاليم، بل أن تصدر عنها وتنسجم معها، وإلا فهو – أي التغيير – مرفوض في نظرهم بحكم التوراة، وإن الإصلاح ليس تجديداً فحسب بل هو عمل شيطاني محض؛ وميل مرضي إلى احتقار الذات مبعثه ميول شريرة، لا غير[66].

وخلاصة هذه التعاليم والمواقف ومبتغاها النهائي هو الرفض الكامل لمعطيات الحداثة، جملة وتفصيلاً "إعادة التأويل أو التعديل"، وأن التوراتين يجب أن تكونا حاكمتين على المعطيات التي أفرز ا الحداثة بدلاً من أن تكون هي الحاكمة عليهما، وإلا انتهى الأمر إلى ذوبان اليهودية وضياعها بالكامل: وذلك بجعل ا تمع المرتكز الأساس للرابطة الإنسانية بديلاً عن الألوهية وشرعها.[67]

وفي رأي الإصلاحيين فإن المفاهيم الكلية التي استقرت اليهودية الأرثذوكسية عليها، وتبنتها في مؤسسا ا الخاصة ا، وادعت باستمرار "الخصوصية العقدية والطهر الديني

---

64 Schimmel, Solomon : *The Tenacity of Unreasonable*

65 Neusner, Jacob: *The Way of Torah*, p. 163. Also, Neusner, Jacob: *Judaism*, p. 85.

66 Ibid, p. 163. Also, Nathaniel Katzburg and Walter S. Wurzburger, “Orthodoxy”, Ency. Judaica, 12: 1488-93.

67 Dan, Joseph: *Jewish Mysticism and Jewish Ethics.* Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 1996, p. 118.

لنفسها ولتعاليمها"، ومن ثم التسوية بين إرادا م والإرادة الإلهية السامية، وأ م مدعوون إلى تنفيذها في عالم البشر، والتمكين لها في الواقع، قد حولت تعاليمهم ومواقفهم إلى خزان كامن يغذي وينمي مشاعر الانغلاق الديني والتطرف والإكراه العقدي، بل وساقت طوائف متشددة منهم وتحت قيادات روحية مهووسة من أمثال: نورمان لام Norman Lam، وسيدليمان Sid Leiman، وأرون لختنشتاين Aron Lichtenstein، إلى إنشاء مؤسسات تربوية خاصة بأتباعهم تعمل على تغذية روح الكراهية للأغيار وتصفيتهم جسدياً إن اقتضى الأمر[68]

وما يدعو للاستغراب سكوت أجهزة الإعلام العالمية التي يمن عليها الصهيونية عن سلوك الجماعات الإرهابية، وتركيزها المستمر على ما صار يسمى بالإرهاب الإسلامي ومن غير تحديد وتخصيص، وكأن الإسلام صار مرادفاً للإرهاب.

68 Schimmel, Solomon, *The Tenacity of Unreasonable…*

رؤية إسلامية مقاصدية في التنمية الاجتماعية
الأصول النظرية والنتائج التطبيقية

محمد الحسن بريمة *

مقدمة:

هذه ورقة قصد منها تقديم رؤية إسلامية أولية في قضايا التنمية الاجتماعية تصلح منطلقاً للنقاش الهادف إلى وضع استراتيجية وبرامج عمل للتنمية الاجتماعية في السودان. وقد بسطت الأصول النظرية لهذا الموضوع، وهي البعد الأهم، في أبحاث أخرى منشورة، نشير إلى ما قد يلزم منها إشارات موجزة توفيراً للوقت وتقليلاً لمساحات الخلاف في الرأي الأصولي[1]. والباحث مطمئن، والحمد لله، إلى هذا الجانب النظري من الورقة، أما ما نستنبطه من هذه الأصول النظرية من أولويات قضايا التنمية الاجتماعية في الواقع الاجتماعي السوداني فلا شك أنه يحتاج إلى دراسات متعمقة من أهل العلم الشرعي والاجتماعي حتى تتبلور مضامين إسلامية أصيلة تؤسس على بصيرة منها استراتيجيتنا التنموية والسياسات التي تقتضيها.

---

* دكتوراه في الاقتصاد من جامعة يورك في بريطانيا 1983، أستاذ وعميد معهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة/ ود مدني، السودان.

[1] انظر في هذا الخصوص الأبحاث الآتية للمؤلف: إسلام الحياة السودانية: مداخل نظرية وأولويات تطبيقية (1998)، أبحاث الإيمان، ع 8 (ص 93-113). رؤية قرآنية للظاهرة الاجتماعية (1999)، المركز العالمي لأبحاث الإيمان، سلسلة رسائل الإيمان. الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم (1999)، **تفكر**، المجلد (1)، (ص 10-46).

أولاً: الأصول النظرية للظاهرة الاجتماعية في القرآن الكريم:

1 . المدخل المنهجي:

قبل الحديث عن التنمية الاجتماعية لا بد من التأسيس التأصيلي لعلم الظاهرة الاجتماعية موضوع التنمية. ونقصد بالتأسيس التأصيلي استنباط الرؤية المعرفية القرآنية للظاهرة الاجتماعية من خلال التجريد النظري الذي يمكّن من توليد الأصول والقواعد الكلية التي تحكم العلم الذي يدرس هذه الظاهرة. ونقصد بالظاهرة الاجتماعية مجموع التجليات ا تمعية الناجمة عن التدافع البشري في تحصيلهم لزينة الحياة الدنيا ونيل حظوظهم منها.

إن المدخل المنهجي للتعامل مع القرآن في عملية التجريد النظري للأصول المعرفية للظاهرة الاجتماعية يمكن تأسيسه على القضايا الآتية:

نزول القرآن منجّماً "متفرقا"، آيات وسوراً، على الظاهرة الاجتماعية في تجليا ا المختلفة عبر مكان هو الجزيرة العربية، وعبر زمان جاوز العشرين عاماً، حتى إذا توحدت متفرقات هذه الظاهرة في إطار دين التوحيد كمل الدين وأعيد ترتيب ما نزل متفرقاً من آيات القرآن ترتيباً توقيفياً فتوحدت جميعها في إطار كتاب هو القرآن الكريم. وقد أثبت العلماء لهذا الكتاب خصائص أساسية منها وحدته البنائية ووحدته الموضوعية، وكذلك عالميته وخلوده عبر الزمان، ومن ثم استيعابه وتجاوزه لما سبقه من شرعة ومنهاج الرسل السابقين[2].

القضية المنهجية التي نرتبها على ما سبق هي أن ما ثبت من خصائص معرفية جوهرية للقرآن الكريم لا بد أن يكون لها ما يعادلها من خصائص كونية في الظاهرة الاجتماعية التي ت ل عليها متفرقاً لتفرقها حتى إذا توحدت شرعة ومنهاجاً توحد القرآن كتاباً. فهو ذا المعنى معادل لها معرفياً ويشمل ذلك تفاعلها مع محيطها الكوني في عالمي الغيب والشهادة. وسوف نرى أن الوحدة البنائية للقرآن تبرز لنا وحدة بنائية في الظاهرة الاجتماعية حيث لها متغيرات محددة هي أصولها التي تتفرع عنها وتتسق حولها جزئيات هذه الظاهرة.

---

2 العلواني، طه جابر (1995م): محاضرات في المنهجية الإسلامية، إمام، واد مدني، السودان.

وسوف يتضح لنا أن هذه المتغيرات الكونية التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية هي نفسها التي بنيت عليها المقاصد الكلية للشريعة، وأن التفاعلات الكلية بين هذه المتغيرات تقابلها تماماً التقسيمات الكلية لأحكام الشريعة الإسلامية المعهودة. كذلك يتضح أن عالمية القرآن وخلوده تستمد شرعيتها العملية من عالمية هذه المتغيرات الحاكمة للظاهرة الاجتماعية من حيث أ ا هي المسئولة عن هذه الظاهرة أينما وجدت عبر التاريخ والجغرافيا، وأن القرآن الكريم بنى حولها في تفاعلها فيما بينها وفيما بينها وبين محيطها الكوني في عالمي الغيب والشهادة. لهذا كان القرآن للناس كافةً بشيراً ونذيراً وأنه يهدي للتي هي أقوم. ويمكن فهم ذلك من خلال النظر إلى الظاهرة الاجتماعية باعتبارها جزءاً من كتاب الله المنظور "الكون" والقرآن الذي يعادلها معرفياً جزءاً من كتاب الله المسطور "أم الكتاب"، بل علينا أن نتذكر أن الظاهرة الاجتماعية قبل أن تكون كتاباً منظوراً كانت في "أم الكتاب" كتاباً مسطوراً، لقوله تعالى: "**والله خلقكم وما تعملون**" [الصافات: 96]، "**قل الله خالق كل شيء**" [الرعد:16]. وقبل الخلق جرى القلم بعلم الله في "أم الكتاب" بما هو كائن إلى يوم القيامة "**ما فرطنا** في **الكتاب من شيء**" [الأنعام: 38]، رفعت الأقلام وجفت الصحف.

كذلك فإن ت ّل القرآن تاريخيا على الظاهرة الاجتماعية العربية المخصوصة في الزمان مع خلوده وعالميته يعني بالضرورة أن تلك الظاهرة الاجتماعية العربية المخصوصة تقوم على متغيرات أساسية تشترك فيها مع أي ظاهرة اجتماعية في أي زمان ومكان، ومن ثم يت ّل عليها القرآن بمقتضى خواص الخلود والعالمية والاستيعاب. ومن البدهي أن يبحث عن هذه المقومات الأساسية المشتركة للظاهرة الاجتماعية في القرآن الذي ت ّل عليها.

الزوجية في **الحياة:** قوله تعالى: "**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء..**" [النساء: 1]، يفيد أن الظاهرة الاجتماعية في كليا ا وجزئيا ا اللامتناهية إنما انبثقت في مبتدئها من تفاعل زوجين "ذكر وأنثى"، إذ إن كلمة بثّ تعني الانتشار ا تمعي وليس مجرد التناكح والتناسل. لا بد إذن من أن تكون الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية قادرة على أن تفسر كيف تم هذا البث ومن تفاعل زوجين اثنين فقط، والسنن الضامنة لهذا البث في تجلياته المختلفة عبر الزمان والمكان.

مقاصد الشريعة: لقد أكد علماء الشريعة بما يشبه الإجماع أن الشريعة الإسلامية تدور أحكامها جميعاً حول حفظ الضرورات الخمس "الدين، النفس، العقل، النسل، المال". إن المعلوم من الدين بالضرورة أن الشريعة الإسلامية تحيط بالظاهرة الاجتماعية في جميع جزئيا ا وتجليا ا في كل زمان ومكان توحيداً لشعاب الحياة المتجددة أبداً في دين التوحيد "**يأيها الذين آمنوا ادخلوا** في **السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان**" [البقرة: 208]. نستنتج من ذلك أن ضبط الأحكام الشرعية لجزئيات الظاهرة الاجتماعية إنما القصد منه ضبط الكليات الخمس في إطار التوحيد، وأن أي انفلات لهذه الجزئيات يرجع إلى انفلات من نوع ما لهذه الكليات عن مسارها التوحيدي. إذن انضباط جزئيات الظاهرة الاجتماعية أو انفلا ا عن التوحيد يرجع من حيث العلة الظاهرة إلى انضباط أو انفلات هذه الكليات الخمس عن منهج الله.

سوف يتبين من خلال بسطنا لنظرية الظاهرة الاجتماعية في القرآن الكريم أن ما اتفق عليه علماء الشريعة من كليات خمس عليها مدار الشريعة، مع إبدال منهجي لـ"الدين" بـ"الإيمان"، والـ"العقل" بـ"العلم التوحيدي"، إنما هي في حقيقة الأمر المتغيرات الضرورية التي تتفاعل فيما بينها لإنتاج الظاهرة الاجتماعية التوحيدية عبر الزمان والمكان، أي التي تدخل جميع جزئيا ا في السلم، وهذا هو مراد الشارع من وضع الشريعة.

فإذا أضفنا إلى هذه المتغيرات الخمسة متغيري "متاع الحياة الدنيا" و"الهوى" أمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية في جميع تجليا ا، أي في حالة دخولها في السلم كافة "التوحيد" وفي حالة خروجها من السلم كافة "الكفر"، وما بينهما "الشرك"، وأن الضبط الاجتماعي في الإسلام ينبغي أن يقوم على التحكم في التفاعل بين هذه المتغيرات الكلية.

الخلق: قوله تعالى: "**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله** التي **فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**" [الروم: 30]، يدل على أن الدين الحق، بحقيقته التي توحد باطن الإنسان، وشريعته التي توحد ظاهرة حياته، معادل للفطرة "الخلقة" البشرية التي فطر "خلق" الله تعالى الناس عليها، في أصولها الكلية وتجليا ا

التفصيلية[3]. فما هي هذه الأصول الكلية للفطرة البشرية كما جاءت في القرآن وما هي تجليا ا التفصيلية بحيث يمثل مجموع كل ذلك فطرة الله التي فطر الناس عليها مصداقاً لقوله تعالى: "**والله خلقكم وما تعملون**" [الصافات: 96]؟ ثم كيف يكون دين التوحيد الحق معادلاً في حقيقته وشريعته لهذه الفطرة البشرية؟

بالنظر الفاحص في القرآن الكريم يمكننا استنباط الأصول الكلية الآتية للفطرة البشرية:

- ثنائية الخلق من الجسد الطيني والروح المغايرة للطين كما في قوله تعالى: "**وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**" [الحجر: 27: 29].

- ثنائية في خصائص النفس البشرية من حيث إلهامها فجورها وتقواها: "**ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها**" [الشمس: 6-10]. فخصائص الفجور تمثلت في صفات فطرية كقوله تعالى: "**وأحضرت الأنفس الشح**" [النساء: 128]، "**إن الإنسان خلق هلوعا**" [المعارج: 19]، "**وخلق الإنسان ضعيفاً**" [النساء: 28]، "**خلق الإنسان من عجل**" [الأنبياء: 37].. إلخ. أما صفات التقوى فهي تكتسب با اهدة والتزكية مثل صفات الصبر، العدل، الإحسان، الصدق، الأمانة، السخاء... إلخ.

- ومن أصول الفطرة الموجودة في الإنسان بالقوة القدرة على كسب العلم وترتكز هذه القدرة على السمع والبصر والفؤاد كما في قوله تعالى: "**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**" [النحل: 78]. وكذلك القدرة على كسب الجهل، وترتكز هذه القدرة على سيادة الهوى في النفس كما في قوله تعالى: "**إن يتبعون إلا الظن وما وى الأنفس ولقد جاءهم من ر م الهدى**" [النجم: 23].

---

[3] من أجل الإلمام بمفهوم الفطرة في التراث الإسلامي واختلاف العلماء حوله انظر كتاب **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور** لمؤلفه إسماعيل الحسني ومن إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، ط1، 1995م.

- زين للناس حب اللذات والأفراح وكراهية الآلام والأحزان، ولذلك فلا يرى الإنسان الفطري إلا وهو مجتهد في جلب مصالحه ودرء المفاسد عن نفسه، وسواء في ذلك من أراد الدنيا أم من أراد الآخرة. ولقد قضى الله تعالى في أصل الفطرة البشرية ألا طمأنينة ولا سعادة للإنسان إلا بذكره واتباع منهجه فقال: "**ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً**" [طه: 124]، فعلمنا بذلك أن تعظيم ملذات الدنيا وأفراحها مع الإعراض عن منهج الله لا يجلب للإنسان سعادة حقة ولا أمناً ولا طمأنينة، ومن ثم فلا حياة طيبة إلا باستقامة الفطرة على الصراط المستقيم، ولا تبديل لخلق الله.

- أودع الله تعالى في أصل الفطرة البشرية الـ عة إلى الحرية والاستقلال فقال: "**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**" [الكهف: 29]، وقال: "**خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين**" [النحل: 4].

- جعل الله تعالى في أصل الفطرة افتقار الإنسان إلى خالقه وعبوديته له اضطراراً مهماً أعرض ونأى بجانبه كما في قوله تعالى: "**ضل من تدعون إلا إياه**" [الإسراء: 67]، "**إليه تجأرون**" [النحل: 53]. كذلك قوله تعالى: "**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا**" [الأعراف: 127]. لذلك يظل الإنسان شديد الارتباط بعالم الغيب أيا كان نوع هذا الارتباط، وتظل حياته في عالم الشهادة شاهداً على هذه العلاقة.

الظاهرة الاجتماعية بجميع مظاهرها في الزمان والمكان إنما هي التجليات التفصيلية لتفاعل كليات الفطرة البشرية المذكورة آنفاً مع كليات زينة الحياة الدنيا "المال، البنون" كما سوف نبين أدناه. وجماع هذا التفاعل بكلياته وتجلياته هو المقصود، فيما نرى، بفطرة الله التي فطر الناس عليها، ولذلك خلقهم ولا تبديل لخلق الله.

إذن قول الله تعالى إن الدين القيم هو هذه الفطرة التي فطر الناس عليها يعني، في رأي الباحث، أنه يعادلها معرفياً حيث يبين القرآن أصول الخلق في عالم الغيب والحكمة منه،

ويفسر "خطة الخلق العامة"[4] في عالم الشهادة وتجليا ا عبر التاريخ، ثم يبين مآلا ا وتأويلها مرة أخرى رجعي إلى عالم الغيب. وبناء على ذلك يضع الوحي الكريم أصول العلم الذي يستبين به صراط الله المستقيم المبني على أصول التقوى في النفس اعتقاداً وعلى أصول زينة الحياة الدنيا عملاً صالحاً، ولتستبين به كذلك سبيل ا رمين المبنية على أصول الفجور في النفس اعتقاداً وعلى أصول زينة الحياة الدنيا سعياً في الأرض فساداً: **"وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله"** [الأنعام: 151]، **"وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل ا رمين"** [الأنعام: 55]. كل ذلك حتى يحيا من حي عن بينة ويهلك من هلك عن بينة وما ربك بظلام للعبيد.

نخلص مما سبق إلى أن الأصول المعرفية للظاهرة الاجتماعية ينبغي أن تستقي من الوحي الكريم **"إبستمولوجيا الظاهرة الاجتماعية"،** كما أن السنن الاجتماعية الناجمة عن تفاعل الفطر البشرية مع زينة الحياة الدنيا والمكتشفة والمؤكدة بواسطة البحث العلمي الموضوعي **"أنطلوجيا الظاهرة الاجتماعية"** لا يمكن أن تتعارض مع أحكام الوحي المتعلقة ا، بل تؤدي إلى ثراء في الفهم البشري لحكمة التشريع الإسلامي وعلله ومقاصده. وهذا يعني أيضاً أن السنن الاجتماعية، كما السنن الطبيعية، هي محدد منهجي في فهمنا للوحي ومراميه.

2. خطة الخلق العامة:

المبدأ الكلي الذي تنطلق منه الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية المعبرة عن حقيقة الحياة البشرية عل هذه الأرض هي أن الله تعالى إنما خلق الإنسان لعبادته: **"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"** [الذاريات: 56]. وعبادة الله تعالى تعني معرفته ثم القيام بأمره و يه في أرضه بمقتضى شرعه. وفي هذا الإطار فإننا نجمل الأصول النظرية المنبثقة من هذا المبدأ التوحيدي الكلي في الآتي:

4 راجع أبحاثنا الموسعة عن "خطة الخلق العامة" لا سيما المرجع الآتي: "**رؤية قرآنية للظاهرة الاجتماعية وتجلياتها الاقتصادية**" من إصدارات المركز العالمي لأبحاث الإيمان (الخرطوم، 1999)، وكذلك انظر ما أوجزناه حول هذا الموضوع في الصفحات التالية من هذا البحث.

إن عبادة الله تعالى مسرحها الذي تدور فيه هو الأرض: **"وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين"** [البقرة: 36]، **"قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون"** [الأعراف: 25].

إن هذه العبادة تتم في إطار تكريم الإنسان وتفضيله ومن ثم استخلافه على الأرض: **"ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً"** [الإسراء: 70]، **"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة"** [البقرة: 30]. والخليفة وسط بين طرفين، فلا هو مالك أصيل مطلق التطرف والحرية فيما استخلف فيه، ولا هو مقهور، مجبور لا حول له ولا قوة، ولا إرادة. فعقد الخلافة يقتضي أن يقوم المستخلف "الإنسان" بسياسة ما استخلف فيه "الأرض" وفق ما يحب ويرضى المستخلِف "الله تعالى".

إن عقد الاستخلاف الذي تتم في إطاره العبادة يقوم على إعمار الأرض: "**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**" [هود: 61].

إن هذه الخلافة تقوم على مبدأ الامتحان والابتلاء والمحاسبة "**الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً**" [الملك: 61]. فالإنسان يمكنه أن يعمر الأرض وفق منهج الله فيعمل فيها صالحاً، أو وفق هوى نفسه فيفسد فيها.

إن مجال الابتلاء والفتنة يتمحور فيما أودع الله سبحانه وتعالى في الأرض من زينة: **"إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً"** [الكهف: 7].

إن ما على الأرض من زينة إنما يقوم على أصلين جامعين هما "المال" (موارد معدنية، زراعية، حيوانية، تتحول في مجموعها إلى قيمة مضافة بفعل الإنسان) و"البنون" (علاقة جنس بين الرجل والمرأة تثمر أبناء، تؤدي إلى قيام أسرة ثم أسرة ممتدة.. إلى قيام مجتمع): "**المال والبنون زينة الحياة الدنيا**" [الكهف: 46].

إن الابتلاء في "المال" و"البنين" إنما صار ممكناً بسبب تزيين ما أودع الله فيهما من شهوات للنفس البشرية: "**زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير**

المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب" [آل عمران: 14].

إن نتيجة هذا الامتحان في نعمتي المال والبنين، وما يترتب على تفاعلهما مع النفس البشرية من نعم تفصيلية أخرى ترجع إليهما، إما أن تكون شكراً أو كفراً على نعمة الله، والشكر هو المطلوب. والشكر على النعمة هو جوهر عبادة الإنسان لله تعالى في هذه الأرض، وهو ثمرة العمل الصالح في زينة الحياة الدنيا: **"إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً"** [الإنسان: 3]، **"إن تكفروا فإن الله** غني **عنكم ولا يرضى لعباده الكفر. وإن تشكروا يرضه لكم"** [الزمر: 7].

إن الإنسان إنما أصبح قادراً على الاختيار بين الكفر والشكر بسبب ما هيأه الله تعالى به من قدرة على اكتساب العلم وتوظيفه في الكون، كفراً أو شكراً، وبسبب ما أودع الله تعالى في النفس البشرية من دوافع الفجور والتقوى: **"والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"** [النحل: 78]، **"الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما** لم **يعلم"** [العلق: 4-5]، **"ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها"** [الشمس: 8]. ثم منح الله الإنسان الحرية وإرادة الاختيار والمشيئة في الفعل بقيم التقوى الموجبة (الصبر، السخاء، الشجاعة، الأمانة، الصدق.. إلخ) فيكون شاكراً، أو بقيم الفجور السالبة (الشح، البخل، الكبر، الحسد.. إلخ) فيكون كافراً: **"فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"** [الكهف: 29].

الشكر لله تعالى على نعمائه يقتضي توفر ثلاثة عناصر، وهي: علم وإيمان وعمل صالح؛ علم بأمر المنعم (الله تعالى)، وعلم بالمنعم عليه (الإنسان)، وعلم بالنعمة (المال، البنون) والحكمة من خلقها وكيف هي نعمة في حق المنعم عليه؛ وإيمان بالله تعالى، أسماء وصفات، يترتب عليه حال نفسي من الاطمئنان إلى رحمة الله وإحساس بالمنة وتمني الخير للآخرين والطمع في المزيد من المنعم يحفزه ما تحقق من علم بحقيقة المنعم والنعمة والمنعم عليه؛ وعمل صالح يؤدي إلى استغلال النعم فيما يرضى المنعم. ولن يبلغ العمل تمام الصلاح حتى يتحقق له شرطان: أن يكون خالصاً لله، وأن يكون وفق شرع الله.

المتتبع للمفاهيم المفتاحية الثلاثة (النفس، المال، البنون) في القرآن الكريم يجد أ ا وردت أحياناً معبرة عن جملة المضمون الذي يحتويه الحقل الدلالي للمفهوم، وأحياناً ترد مفصلة هذا المضمون إلى عناصره الأساسية، فمثلاً ورد مفهوم النفس بمعنى ذلك العنصر غير المادي الممتزج بجسد الإنسان: **"الله يتوفى الإنفس حين مو ا والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الآخرى إلى أجل مسمّى، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"** [الزمر: 42]، ولكنه أيضاً ورد بمعنى كل الإنسان: **"وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت"** [لقمان: 34]. كذلك مفهوم البنين يرد أحياناً ليعبر عن مجمل علاقة الابتلاء الكامنة فيه: **"المال والبنون زينة الحياة الدنيا"** [الكهف: 42]، وهي علاقة (رجل – امرأة – أبناء)، وأحياناً يرد بمعنى الأبناء، ذكوراً وإناثاً، مقابل الزوجة: **"والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة"** [النحل: 72]، وأخيراً يرد مفهوم البنين بمعنى الذكور من الأبناء مقابل البنات: **"فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون"** [الصافات: 149]. ويرد كذلك مفهوم المال بذات الطريقة ولكن بتفاصيل أكثر لكثرة أنواعه وتجلياته.

إذن المفاهيم القرآنية الثلاثة (النفس، المال، البنون) هي مفاهيم معرفية جامعة والعناصر الكونية المعادلة لها هي أصل الظاهرة الاجتماعية من حيث العلة الظاهرة، إذ لا تحتاج لأكثر منها علة وجود ولا تحتمل أدنى منها.

ولكن أين وجه الإحكام في هذا الابتلاء والذي يضمن دخول جميع البشر فيه؟ إن وجه الإحكام يكمن في الثنائية التي خلق الله ا الإنسان، ثنائية الجسد والنفس، وثنائية النفس من حيث إلهامها فجورها وتقواها. فالثنائية الأولى أدت إلى ثنائية في الدوافع بعضها يختص به الجسد الطيني وهي الدوافع الحيوية، وبعضها تختص به النفس وهي الدوافع النفسية. فالدوافع الحيوية كالجوع الناجم عن عدم الأكل، والعطش الناجم عن عدم الشرب، والعنت الجنسي الناجم عن عدم الوقوع، والعرى الناجم عن عدم الملبس، والإضحاء الناجم عن عدم المسكن. هذه الدوافع الحيوية المرتبطة بعنصري المال والبنين لا بد من إشباعها لحفظ أصل حياة الإنسان على الأرض، وهي تضمن دخول جميع الناس في

فتنة المال والبنين. لذلك كان حفظ النفس وحفظ البنين (النسل) وحفظ المال هي من أصول المقاصد الشرعية التي يدور حولها الدين الإسلامي كما سنرى.

فإذا تفاعلت العناصر الكونية الثلاثة (النفس، المال، البنين)، المقابلة للمفاهيم المعرفية القرآنية، بمقتضى الضرورات الحيوية في الإنسان ابتداءً، نجم عن هذه التفاعل بروز عنصرين آخرين كانا موجودين من قبل بالقوة في هذه العناصر الثلاثة، وهما:

- "العلم بظاهر الحياة الدنيا" وكان موجوداً من قبل بالقوة من حيث قابلية الإنسان للتعلم (السمع، البصر، الفؤاد) وإمكان العلم المركوز في "المال" و"البنون"، أي (سنن الله في الأنفس والآفاق).
- "الهوى" الذي تتحرك دواعيه الفطرية في النفس بعد أن تذوق اللذة المودعة في "المال" و"البنين".

ولما كان "العلم بظاهر الحياة الدنيا" يتولد عن التفاعل بمقتضى الدوافع الحيوية بين العناصر الأولية الثلاثة الحاكمة للظاهرة الاجتماعية فإن دوره يظل وظيفياً بحتاً حتى يأتي "علم الخبر – الوحي" من السماء فيتوحدا بمقتضى المنهجية التوحيدية ليكونا معاً "العلم التوحيدي" الذي يكون له دوره العقدي كدليل إيمان بجانب دوره الوظيفي في صلاح حياة الناس ومعاشهم، أي ذلك العلم الذي يحقق الإيمان في القلب والعمل الصالح في زينة الحياة الدنيا. فالنفس إما أن تتفاعل بمقتضى "العلم التوحيدي" وقيم التقوى مع المال والبنين فيتحقق الشكر لله تعالى، وإما أن تتفاعل بمقتضى الجهل (الهوى) وقيم الفجور مع المال والبنين ويتحقق بذلك كفر النعمة. ومجمل هذا التفاعل هو المسؤول عن نشأة ا تمعات وبروز جميع الظواهر الاجتماعية الناجمة عن التدافع البشري، بما في ذلك المؤسسات والنظم.

لقد اقتضت حكمة الله خلق أول زوجين من ذكر وأنثى وهبوطهما إلى الأرض، وضرورة الجنس أدت إلى سكن الرجل إلى المرأة، وما نجم عن هذه العلاقة من أبناء اقتضى تأسيس الأسرة. ثم عزز قيام الأسرة ضرورات المأكل والمشرب والملبس والمسكن وما تقتضيه من تقسيم العمل وتوزيع الأدوار بين أفراد الأسرة. ومن البدهي أن نتصور كيف

أن الضرورات الحيوية هذه أدت محاولة إشباعها إلى أن تتسع دائرة الأسرة لتصبح رهطا وقبيلة حتى إذا ضاقت رقعتهم الجغرافية على تدافعهم وأطماعهم انبثوا في فجاج الأرض رجالاً ونساءً، فكانت الشعوب والأمم وا تمعات الحضرية والبدوية، وكان العمران.

إذن الضرورات الحيوية تضمن لنا قيام ا تمع، وتفاعل النفس بمقتضى "العلم التوحيدي" أو "الهوى" مع المال والبنين يضمن لنا قيام الابتلاء. فالنفس التي ألهمت فجورها وتقواها وزين لها حب الشهوات الدنيوية من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، سرعان ما تذوق لذة تلك الشهوات التي بدورها تثير في النفس آليات الابتلاء، ونعني ا دوافع الفجور والتقوى. ونرجح أن أول ما يثور من تلك الدوافع هو "الطمع"، حيث يطمع كل شخص في الحصول على المزيد من زينة الحياة الدنيا، ومن ثم يصبح الإقبال عليها لإشباع الشهوة لا للضرورة والحاجة. ولما كانت أطماع الناس أكثر مما هو مطموع فيه في أي وقت ومكان، سرعان ما تبدأ الدوافع السالبة الأخرى تثور في النفس بسبب التدافع بين الناس لحيازة زينة الحياة الدنيا والاستئثار بأكبر نصيب منها.

هكذا يبدأ التنازع والتصارع بين الناس بسبب التهافت على زينة الحياة الدنيا، فاحتاجوا إلى عقد اجتماعي يقوم بمقتضاه حاكم يسوس أمرهم، وينظم علاقا م، ويفض نزاعا م، ويجلب لهم مصالحهم ويدرأ عنهم المفاسد التي تأتي من عند أنفسهم ومن عند غيرهم. واحتاج الحاكم إلى حكومة وشريعة ونظم ومؤسسات تعينه على أداء مسؤولياته. واحتاج ا تمع إلى أعراف وتقاليد وعادات ومؤسسات اجتماعية واقتصادية تحفظ له تماسكه وتضمن له استمراريته. وهكذا يمكننا أن نتابع تطور ا تمعات وتعددها وتنوع مظاهر الحياة فيها، وما يبدعه الإنسان من علم وتقنية يسخر ا زينة الحياة الدنيا لإشباع شهواته من متاعها وتعظيم حظوظه منها. إذن فإن أي ظاهرة من الظواهر البشرية جاءت مترتبة على نشوء ا تمعات وتطورها من خلال تدافع أفرادها فإن مردها الأخير من حيث العلة الظاهرة إلى العناصر الأولية للظاهرة الاجتماعية وطبيعة التفاعل بينها كما أجملناه سابقاً.

إن حقيقة الامتحان والابتلاء الذي هو قدر الإنسان في هذه الأرض تتمثل في شكل أحكام شرعية جاءت ا الرسل من عند الله تعالى، طبيعتها "اِفعلْ" و"لا تفعلْ" وذات علاقة مباشرة وغير مباشرة باستخدام الناس لزينة الحياة الدنيا. ورغم أن حقيقة هذه التكاليف الشرعية تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد عن الناس في الدنيا والآخرة إلا أ ا تتعارض في الغالب مع هوى النفس في استخدامها لزينة الحياة الدنيا.

إن التزام الإنسان بتلك الأوامر والنواهي الربانية هو أساس العمل الصالح المثمر للشكر على النعمة الذي جعله الله تعالى ثمناً للانتفاع ا: **"لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد"** [إبراهيم: 7]، **"ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم"** [النساء: 147]. ولكن الدوافع السالبة التي أودعها الله في النفس البشرية والتي تتعلق ا قيم الفجور (الكبر، الشح، البخل، الطمع، الحسد.. إلخ) هي التي تجعل من طاعة الله فيما يأمر وينهى أمراً عسيراً على الإنسان تكرهه النفس، فتتمرد وتأبى زاعمة إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر: **"قالوا يا شعيب أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء؟! إنك لأنت الحليم الرشيد"** [هود: 87].

ويستخدم القرآن الكريم مفهومي "الحياة الدنيا" و"الدار الآخرة" لتلخيص مداخل البشر إلى الابتلاء الذي جعله الله حكمة لخلقهم، وجعل أصله ومجاله زينة الحياة الدنيا: **"بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى"** [الأعلى: 16-17]، **"وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون"** [الأنعام: 32]، **"من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب"** [الشورى: 20].

إن مجال الامتحان واحد، وإن مادته واحدة "زينة الحياة الدنيا"، ولكن من قال: "إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر" [الجاثية: 24]، **"إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين"** [الأنعام: 29] أو قال: **"ربنا عجل لنا قطنا قبل يوم الحساب"** [ص: 16]، فقد بنى حياته على مقصد دنيوي أساس، ألا وهو تعظيم متاع الحياة الدنيا: **"اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال**

والأولاد، كمثل غيث أعجب الكفار نباته، ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً.. وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور" [الحديد: 20].

أما من قال: **"ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار"** [البقرة: 20]، **"يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار"** [غافر: 39]، فقد بنى حياته على مقصد توحيدي أساس، ألا وهو تعظيم الإيمان بتعظيم العمل الصالح في زينة الحياة الدينا، باعتبارها مزرعة الآخرة، طمعاً في تعظيم متاع الدار الآخرة: **"سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله"** [الحديد: 21]، **"وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها، وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون، أفمن وعدناه وعداً حسناً فهو لاقيه كمن متعناه متاع الحياة الدنيا ثم هو يوم القيامة من المحضرين"** [القصص: 60-61].

لقد أرسل الله تعالى رسله بالبينات وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط في تدافعهم وتحصيلهم لحظوظهم من زينة الحياة الدنيا، وتبياناً لكل شيء حتى يحيا من حي عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة. وما كان الرسول الخاتم (صلى الله عليه وسلم) بِدْعاً من الرسل، فقد جاءت شريعته في مقاصدها الكلية داعية إلى أن يكون "الإيمان" بالله تعالى المقصد الكلي الذي تتحدد بمقتضاه المقاصد الأخرى المحققة له والمتمثلة في حفظ المتغيرات التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية (النفس، المال، البنون) و"العلم" الذي تتفاعل بمقتضاه لينتج عن كل ذلك العمل الصالح المحقق للشكر. وهكذا جاءت أمهات الكتاب مؤكّدة حفظ الإيمان والعمل الصالح: **"والعصر، إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر"** [العصر]، وحفظ مدخلات الإيمان من "النفس": **"ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق"** [الإسراء: 33]، و"البنين": **"ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئاً كبيراً، ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً"** [الإسراء: 31-32]، و"المال": **"ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا ا إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون"** [البقرة: 188]، و"العلم": **"ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً"** [الإسراء: 36].

ولن يتأتى فهم المعنى الجامع لحفظ هذه الكليات إلا من خلال تحليل التفاعل الكلي بين المتغيرات الكونية التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية بمقتضى العلم التوحيدي أو الهوى. وإذا كانت المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية جاءت م ّلة على الأصول الكونية للظاهرة الاجتماعية، فإن وسائل تحقيق تلك المقاصد من أحكام شرعية (عبادات، عادات، معاملات، جنايات) جاءت متوافقة مع التفاعل الكلي لمتغيرات (النفس، المال، البنون) بمقتضى "العلم التوحيدي" وما يتعلق به من قيم التقوى، أو بمقتضى "الهوى" وما يتعلق به من قيم الفجور. فكانت العبادات (صلاة، زكاة، صوم، حج) آليات لتزكية النفس من "الهوى" الذي تتعلق به قيم ودوافع الفجور، وتمكيناً "للعلم" الذي تتعلق به قيم التقوى ودوافعها. وكانت العادات تبياناً لما هو أحسن في علاقة النفس بالمال والبنين من عادات المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمنكح.. إلخ. وكانت المعاملات تبياناً لما هو أصلح من علاقات بين الناس تحكم تدافعهم في تحصيلهم لزينة الحياة الدنيا وتنظمها. وكانت الجنايات، حدوداً وتعزيراً، حياة لأولي الألباب من حيث قطعها الطريق على النفوس التي ألجمها "الهوى" فأرادت أن تفسد في الأرض بعد إصلاحها، جناية في حق المعبود "الله تعالى" أو في حق العباد. وكانت من قبل شهادة "لا إله إلا الله" إيذاناً بتوقيع عقد الاستخلاف، اختياراً دون إكراه، والتزاماً بالوفاء بمقتضياته من واجب الشكر للمستخلف "الله تعالى" من قبل المستخلف "الإنسان" فيما استخلف فيه "الأرض".

لقد أجمع علماء المقاصد على أن الأصول الكلية للمقاصد الشرعية التي يدور حولها الدين الإسلامي هي (الدين، النفس، العقل، النسل، المال). إذا تبين لنا أن جوهر الدين هو "الإيمان" وأن العقل إنما هو وسيلة تحصيل "العلم" توصلنا إلى النتيجة المهمة جداً لبحثنا في قضية الرؤية الإسلامية للتنمية الاجتماعية، ألا وهي: أن ما اتفق عليه علماء المقاصد من الكليات الخمس التي عليها مدار الشريعة إنما هي في حقيقة الأمر المتغيرات الضرورية التي تتفاعل فيما بينها لإنتاج الظاهرة التوحيدية عبر الزمان والمكان، أي التي تدخل جميع جزئيا ا في السلم كافة.

إن خيار "الحياة الدنيا" وخيار "الدار الآخرة" يمثلان رؤى كونية متباينة في التعامل مع زينة الحياة الدنيا (المال، البنون)، الأول من منطلقات الهوى والكفر والثاني من منطلقات

العلم والإيمان المفضية إلى الشكر. ويقابل كلاً من هاتين الرؤيتين الكونيتين نظام معرفي ترتب في إطاره المشاهدات الحسية وتختمر في بوتقته التجارب الشخصية مع العالم الخارجي لأولئك الذي يستبطونه، فتتحدد بذلك الأسئلة العملية التي تستحق الإثارة والبحث في مجال الطبيعة وا تمع، وتتحدد تبعاً لذلك نوع الإجابة العلمية المقبولة لتلك الأسئلة، ومن ثم توصف السياسات العلاجية المناسبة.

إن جميع التحديات التي تواجه البشرية اليوم إنما تتم صياغتها كقضايا معرفية تتم دراستها وتحدد السياسات العالمية والقومية تجاهها من خلال النموذج المعرفي الوضعي الدنيوي المنبثق من خيار "الحياة الدنيا"، والذي نما وترعرع ثم توطّن في التجربة الحضارية الغربية المعاصرة والمهيمنة بطغيا ا اليوم على جميع ا تمعات البشرية عبر مؤسسات الأمم المتحدة وشركات الدول الغربية والرأسمالية العالمية ومنظما ا.

إن جميع المتغيرات الحاكمة للظاهرة الاجتماعية، سواء أكانت متعلقة بخيار الحياة الدنيا أم بخيار الدار الآخرة، تشكل وجوداً دائماً في حياة كل فرد وكل مجتمع مسلم. وتتدافع هذه المتغيرات تفاعلياً فيما بينها بمقتضى الفطرة البشرية والبيئة الاجتماعية والطبيعية والمؤثرات الخارجية لينجم عن هذا التدافع الظواهر والتجليات الاجتماعية المتناقضة في حياة الفرد وا تمع. فعندما نرى، مثلاً، تاجراً يؤدي صلواته ولكنه أيضاً يطفف في المكيال والميزان ويبخس الناس أشياءهم فإنما مرد هذا التناقض في أفعاله إلى التدافع الذي يقوم في نفسه بين مقتضى العلم التوحيدي من التقوى ومقتضى الهوى من الفجور. ويطّرد هذا التحليل في جميع الظواهر الاجتماعية التوحيدية ونقيضها التي تلاحظ في حياة الأفراد وا تمعات من أهل التوحيد.

نختتم هذا الإطار النظري الأصولي بتلخيص الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية في رسم بياني يغني بوضوحه عن شرحه.

ثانياً: أصول الظاهرة الاجتماعية وأصول المقاصد الشرعية:

سبق أن بينا وحدة الأصول النظرية للظاهرة الاجتماعية التوحيدية والأصول النظرية لمقاصد الشريعة الإسلامية متمثلة في الكليات الخمس (الإيمان، النفس، البنون، المال، العلم)، حيث أبدلنا بالدين الإيمان وبالعقل العلم، وهما المقصودان حقاً في القرآن بالحفظ مع النفس والمال والبنين.

يترتب على هذا التوحد في الأصول النظرية أن المقاصد الشرعية لا بد أن تكون هي المقاصد والأهداف التي يتحرك صوب تحقيقها الفرد وا تمع المسلم بتنميته الاجتماعية عبر الزمان ومن خلال سياسات مصوبة نحو ضبط حركة متغيرات الظاهرة الاجتماعية في الاتجاه المطلوب. هذه نتيجة في غاية الأهمية لأ ا تمكننا من تحديد وضبط مفهوم التنمية الاجتماعية في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية فيتم بذلك توحيد شعاب الحياة عبادة لله تعالى. وهذه النتيجة لم تكن لتتيسر لولا أن ثبت بالتحليل المنطقي أن المتغيرات الكلية الحاكمة للظاهرة الاجتماعية بكل تجليا ا وديناميكيتها والتي تم استنباطها من القرآن الكريم هي ذا ا الكليات التي بنيت حولها مقاصد الشريعة الإسلامية.

لا بد إذن من استحضار قضايا أساسية في فقه المقاصد كما هي عند الإمام الشاطبي وعلماء المقاصد قبل أن ننطلق منها لتأسيس فقه التنمية الاجتماعية الذي نحن بصدده[5].

لقد اتفقت كلمة من كتبوا في مقاصد الشريعة الإسلامية قديماً وحديثاً على أن الشارع سبحانه قاصد بشريعته تحقيق مصالح العباد، ودفع الضرر والفساد عنهم في العاجل والآجل، فكل نص نزل وكل حكم شرع قصد به تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة. ويعرف العز بن عبد السلام المصلحة والمفسدة فيقول: "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبا ا والأفراح وأسبا ا. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبا ا والغموم وأسبا ا. وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية". وحقيقة المصلحة أ ا كل لذة ومتعة جسمية كانت أو نفسية أو عقلية أو روحية. وحقيقة المفسدة هي كل ألم وعذاب جسمياً كان أو نفسياً أو عقلياً أو روحياً. وينص الإمام الشاطبي على أن المصالح الحقيقية هي التي تؤدي إلى إقامة الحياة لا

---

5 الصفحات الثلاث التاليات مقتبسات من كتاب أحمد الريسوني (1992): نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، إصدار المعهد العالمي.

إلى هدمها، وإلى ربح الحياة الأخرى والفوز فيها، فيقرر: "المصالح ا تلبة والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية.. فالشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله. وهذا المعنى إذا ثبت، لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه: **"ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن"** [المؤمنون: 71]. فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس.

ومن هنا جاء الشرع بوضع حدود وقيود على تحصيل مختلف المصالح والاستمتاع ا، لأن الإنسان باندفاعاته وقصر نظره قد يحرص على مصلحة وفيها مفاسد، أو فيها تفويت مصالح أهم منها. وقد يفر من مفسدة قريبة فيقع فيما هو شر منها. وقد يطلب الراحة العاجلة فيجلب على نفسه – أو على غيره – عناءً طويلاً.

ويقتضي استقراء الشريعة أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة، وإن قلّت على البعد.. وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر: **"قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما"** [البقرة: 71]. فالمصلحة إذاً كانت هي الغالبة عند مناظر ا مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد.. فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي... فإن تبعها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل.

والحاصل في ذلك: أن المصالح المعتبرة شرعاً هي خالصة، غير مشوبة بشيء من المفاسد لا قليلاً ولا كثيراً. ولما كانت المصالح والمفاسد – في واقع الحياة – على هذا القدر الكثيف من التشابك والاختلاط والتعارض، كان لا بد من التشريع، وكان لا بد من أن يذعن الناس لهذا التشريع، ويدخلوا تحت سلطانه، وهذه هي أم المصالح، أو هي المصلحة "الكلية" وعنها تصدر، و ا تضمن جميع المصالح، وهو ما يتمثل في الشريعة. والمصلحة

الكلية مقصود ا أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل واها حتى يرتاض بلجام الشرع.

وترجع تكاليف الشريعة إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام، ضرورية، حاجية، وتحسينية.

فالمقاصد الضرورية: هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، ويترتب على فقدا ا اختلال وفساد كبير في الدنيا والآخرة. وبقدر ما يكون من فقدا ا يكون من الفساد والتعطل في نظام الحياة.

والمقاصد الحاجية: هي المصالح التي يتحقق ا رفع الضيق والحرج عن حياة المكلفين والتوسعة فيها.

أما المقاصد التحسينية: فهي المصالح التي لا ترقى أهميتها إلى مستوى المرتبتين السابقتين، وإنما شأ ا أن تتمم وتحسن تحصيلها، ويجمع ذلك: محاسن العادات ومكارم الأخلاق والآداب.

وثبت أن المقاصد الضرورية بالاستقراء خمسة هي: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ النسل، حفظ المال، وحفظ العقل. وحفظ الشريعة للمصالح الضرورية وغيرها يتم على وجهين يكمل أحدهما الآخر، وهما: حفظها من جانب الوجود، أي بشرع ما يحقق وجودها وتثبيتها ويرعاه؛ وحفظها من جانب العدم، أي بأبعاد ما يؤدي إلى إزالتها، أو إفسادها، أو تعطيلها، سواء أكان واقعاً أم متوقعاً.

وتعد المصالح الضرورية الخمس المذكورة أصول المصالح وأسسها، والمصالح الحاجية إنما هي خادمة ومكملة للضرورية، مثلما أن التحسينية خادمة ومكملة للحاجية. فالكل إذن حائم حول الضروريات يقويها ويكملها ويحسنها.

والأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات. فقصد الفاعل في فعله يجعل عمله صحيحاً أو باطلاً، ويجعله عبادة أو رياء، ويجعله فرضاً أو نافلة، بل يجعله إيماناً أو كفراً -وهو نفس العمل- كالسجود لله، أو لغير الله. وأيضاً فالعمل إذا

تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها، كفعل النائم والغافل وا نون.

وقصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل، موافقاً لقصده في التشريع. فإذا كانت الشريعة موضوعة لمصالح العباد فالمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله. ولما كان قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، وهو عين ما كلف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، لأن الأعمال بالنيات. ثم لما كان الإنسان مستخلفاً عن الله - في نفسه وأهله وماله وكلّ ما وضع تحت يده - كان المطلوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه يجري أحكامه ومقاصده مجاريها.

ثالثاً: التنمية الاجتماعية بين الدنيوية والمقاصد الشرعية: المفهوم والقضايا:

1. التنمية الاجتماعية في المنظور الدنيوي

جاء في كتاب (التنمية الاجتماعية: المفاهيم والقضايا) لمؤلفه الدكتور علي الكاشف أن هناك ثلاثة اتجاهات أساسية معاصرة لتفسير مضمون التنمية الاجتماعية:

اصطلاح التنمية الاجتماعية مرادف لاصطلاح الرعاية الاجتماعية بالمعنى الضيق لمفهوم الرعاية والتي لا تمثل إلا جانباً واحداً من الخدمات الاجتماعية التي تقدمها الدولة لمواطنيها، وهي في مضمو ا الجهود المنتظمة التي دف إلى تنمية الموارد البشرية. أما خدمات الرعاية الاجتماعية فيقصد ا الخدمات التي تقدم للجماعات التي لا تستطيع أن تستفيد فائدة كاملة من الخدمات الاجتماعية القائمة مثل التعليم والصحة وغيرها.

وتطلق التنمية الاجتماعية على الخدمات التي تقدم في مجالات التعليم والصحة والإسكان والتدريب المهني وتنمية ا تمعات المحلية، وهي ذا دف إلى توفير الخدمات التي تحقق أقصى استثمار ممكن للطاقات والإمكانيات البشرية الموجودة في ا تمع. ويعد هذا المفهوم من أكثر مفاهيم التنمية الاجتماعية شيوعاً واستخداماً.

إنّ التنمية الاجتماعية تغير اجتماعي يلحق بالبناء الاجتماعي ووظائفه بغرض إشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد. هذا المفهوم يتضمن بعدين للتنمية الاجتماعية: الأول هو النظرة الراديكالية إلى الأوضاع الاجتماعية القديمة التي لم تعد تساير روح العصر، والثاني هو إقامة بناء اجتماعي تنبثق عنه علاقات جديدة وقيم مستحدثة بشكل يسمح للأفراد بتحقيق أكبر قدر ممكن من إشباع المطالب والحاجات.

هذا المفهوم الأخير للتنمية الاجتماعية يرى أ ا العملية الشاملة للتغير والنمو، والتي تقتضي علاجاً متكاملاً ومتوازياً بالنسبة لجميع مظاهر الرعاية والخدمات الخاصة لأفراد مجتمع معين وإدخال التغييرات اللازمة في البناء الاجتماعي للوصول إلى هذه الغاية.

وترتبط التنمية الاقتصادية ارتباطاً وثيقاً بالتنمية الاجتماعية إذ إن ارتفاع مستوى الخدمات العامة يؤثر تأثيراً واضحاً في برامج التنمية الاقتصادية ويؤدي إلى زيادة الكفاية الإنتاجية للفرد. لقد أصبح من الأمور المتفق عليها الآن أن يتضمن التخطيط للتنمية الجوانب الاقتصادية والاجتماعية بحيث تتواكب الإجراءات الاقتصادية وإجراءات اجتماعية آخرى. لذلك حاول العلماء الاعتماد على مقاييس مركبة تضم مجموعة مؤشرات اجتماعية وحضارية كمستوى الصحة والتعليم، وظروف العمل والإسكان، التأمين الاجتماعي، الترويح، درجة التجانس أو عدمه بين سكان ا تمع الواحد.

من المفاهيم المطروحة في ساحات التنمية في الدول النامية مفهوم التنمية المستدامة (Sustainable Development)، والمفهوم في جملته يرتكز على المواءمة بين المعيار الاقتصادي المتعلق بفعالية وكفاءة الإنتاج (Economic Efficiency) والمعيار الاجتماعي المتعلق بعدالة التوزيع (Distributive Justice). والتحدي المطروح هو أن هذين المعيارين يعدان في إطار النظرية الاقتصادية السائدة يناقضان بعضهما بعضاً ولا بد من التضحية بأحدهما من أجل الآخر. لكن مفهوم التنمية المستدامة يطرح إمكان الجمع بينهما، كما يطرح أهمية حماية القيم المحلية للمجتمعات وتجديدها، وكذلك المشاركة في الاستفادة والمحافظة على الموارد من أجل المصلحة العامة. تأكيد قيمة الإنسان وكرامته من حيث كونه إنساناً ومن ثم تطوير قدراته وإصلاح البيئة التي يعيش ويعمل فيها. التأكيد على أهمية

النمو الاقتصادي ولكن في إطار إصلاح أنماط السلوك الاستهلاكي وأنواع السلع المنتجة وطريقة الاستثمار وتخصيص الموارد والثروات وتوزيعها بالعدل بين الناس.

مفهوم التنمية المستدامة يؤكد على أهمية رعاية حقوق الأجيال القادمة مما يقتضي الحفاظ على الموارد والبيئة من قبل الأجيال الحالية بما يضمن رفاه جميع الأجيال. التنمية المستدامة أيضاً تؤكد على أهمية محاربة الفقر ورعاية حقوق الفقراء والمستضعفين من النساء والولدان من حيث تطوير قدرا م الإنتاجية وكذلك توفير الخدمات الضرورية لهم. هذا يقتضي أهمية إيجاد آليات ومؤسسات شورية تضمن مشاركة الناس في اتخاذ القرار المتعلق بالسياسات التي تمس حيا م، سواء كانت هذه السياسات متخذة من قبل الحكومة القومية أم الأمم المتحدة والمنظمات الدولية. البيئة بقضاياها تشكل حضوراً قوياً في أدبيات التنمية المستدامة، بحيث تقتضي حمايتها واستغلالها للمنفعة العامة تسخيرها ودفع ثمن الاستفادة من خدما ا، وتغريم من يفسد فيها.

ثم هناك قضايا السكان والانفجار السكاني في الدول النامية والسياسات اللازمة للتحكم في النمو السكاني بحيث يضمن التوازن السكاني (التناسب بين نسبة المواليد والوفيات) لا انخفاضه. والسبب في ذلك ضمان تجدد العمالة الاقتصادية وتفادي التكلفة المالية العالية للتحكم في الزيادات السكانية فوق ما هو مطلوب للتوازن السكاني والرفاه الاقتصادي.

تأتي قضايا الحرية والديمقراطية وآليات السوق الحر كوسائل ضرورية للتنمية الاجتماعية المستدامة في إطار طروحات الأمم المتحدة والمنظمات الغربية.

على الجملة فإن جميع مفردات الظاهرة الاجتماعية التي يمكن استنباطها من نموذجنا القرآني السابق مطروحة في قضايا التنمية الاجتماعية من المنظور العلماني الدنيوي بما في ذلك المرأة، الأسرة، الصحة الإنجابية، الهجرات السكانية... إلخ.

2. التنمية الاجتماعية في إطار المقاصد الشرعية

لقد ثبت أن:

- أصول الظاهرة الاجتماعية التوحيدية هي المتغيرات الخمسة: الإيمان، العلم، النفس، المال، البنون، وأن:
- المقاصد الشرعية تدور حول حفظ الضروريات الخمس: الدين (الإيمان)، العقل (العلم)، النفس، المال، النسل (البنون)، وأن:
- قصد الشارع تعالى من وضع الشريعة هو جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة من خلال حفظ هذه الكليات الخمس، وأن:
- قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، وهو المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، إذن تتحتم النتيجة التالية:
- التنمية الاجتماعية في الإسلام لا تتم إلا في إطار المقاصد الشرعية وتستهدف حفظ المتغيرات الكلية الحاكمة للظاهرة الاجتماعية التوحيدية عبر الزمان والمكان، على المستوى والخاص والعام، جلباً للمصالح ودرءاً للمفاسد، على المستوى الضروري والحاجي والتحسيني.

ولن أخوض هنا في التفاصيل النظرية للتفاعل بين متغيرات الظاهرة الاجتماعية والذي قد تكون محصلته مجتمعاً مسلماً راشداً أو قريباً منه، أو فاسداً أو قريباً منه، وتتأرجح صيرورته التاريخية بين الصلاح والفساد بمقدار ما يحكم هذه الصيرورة من علم توحيدي أو هوى متبع. لكن سوف أثبت بعض المبادئ العامة التي تحكم التنمية الاجتماعية المقاصدية وأقفز بعدها مباشرة إلى القضايا العملية التي تفرزها في الواقع السوداني الحالي لتكون محور النقاش.

مسلمات ومبادئ عامة:

تهدف الشريعة الإسلامية في نهاية المطاف إلى جلب اللذات والأفراح، ودفع الآلام والغموم عن الناس، في هذه الدنيا وفي الآخرة، فالله تعالى غني عن العالمين. وهذا المبدأ على بداهته إلا إنه ضاع عن فهم الراعي والرعية في بلاد المسلمين ونشأ مبدأ آخر مكانه وهو أن نعيم الآخرة لا ينال إلا من خلال شقاء المسلم في الدنيا. وارتبط الإسلام وشريعته في أذهان غالب المسلمين بهذا الفهم، فكان التجافي والهجرة العملية الطويلة إلى العلمانية.

والله تعالى رفع السماء ووضع الميزان، وأمر الناس أن لا يطغوا في الميزان وأن يقيموا الوزن بالقسط ولا يخسروا الميزان. ومن أهم الموازين في الأرض التي تتعلق بقضية التنمية هو ميزان البيئة الحيوية بما في ذلك الإنسان، فقد أخبرنا الحق سبحانه أنه أنبت في الأرض من كل شيء موزون [الحجر: 19]، وقد أنبت الله الإنسان من الأرض نباتاً [نوح: 17].

وقد أمر الله بإصلاح الأرض وعدم الإفساد فيها بعد إصلاحها فهو تعالى لا يحب المفسدين، ولا يصلح عملهم [الأعراف: 56، 85].

والتولي عن منهج الله يؤدي إلى الإفساد في الأرض وتقطيع الأرحام، وكلها من هموم التنمية الاجتماعية: "**فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا** في **الأرض وتقطعوا أرحامكم**" [محمد: 22].

وأمور الناس شورى بينهم، فلا قهر ولا وصاية: "**وأمرهم شورى بينهم**" [الشورى: 38]، ولا تستقيم الشورى إلا بالحرية.

والشكر يزيد النعمة والكفر يمحق بركتها: "**وإذ تأذن ربكم لئن شكر**تم **لأزيدنكم ولئن كفر**تم **إن عذا**بي **لشديد**" [إبراهيم: 7]، "**ما يفعل الله بعذابكم إن شكر**تم **وآمنتم**" [النساء: 147]، "**أ**يح**سبون أن ما** نم**دهم به من مال وبنين نسارع** لهم في **الخيرات، بل لا يشعرون**" [المؤمنون: 56].

والمصائب التي تصيب الناس إنما هي من كسب أيديهم: "**وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير**" [الشورى: 30]، "**ظهر الفساد** في **البر والبحر** بما **كسبت أيدي الناس**" [الروم: 41].

وإن الله تعالى يأمر بالعدل والإحسان. ومبدأ العدل تقوم عليه الحقوق والواجبات وتؤدي طوعاً أو كرها بقوة السلطان، وأما مبدأ الإحسان فهو يقوم عليه البذل الطوعي من الإنسان ترقياً في درجات الكمال والجمال. لا بد من إعمال المبدأين معاً ليستقيم أمر التنمية الاجتماعية.

وإن الله تعالى يأمرنا أن نؤدي الأمانات والحقوق إلى أهلها، ومن ذلك حقوق الله وحقوق الناس وحقوق المخلوقات الحية في بيئتنا.

والناس سواسية كأسنان المشط، فكلهم لأدم وآدم من تراب. والعلم هو أساس العمل في الإسلام، فكل عمل، فردي أو جماعي، لم يؤسس على علم لا يعتد به: "**ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً**" [الإسراء: 36].

رابعاً: المفهوم المقاصدي للتنمية:

الآن نقوم بمحاولة لتعريف مفهوم التنمية الاجتماعية المقاصدية وذلك من خلال تعريف معنى "الحفظ" وربطه بمعنى المصلحة الذي سبق ثم من خلال التذكير بالعلاقات التفاعلية بين متغيرات الظاهرة الاجتماعية.

1. مفهوم "الحفظ" ينطوي على ثلاثة مضامين هي: الإيجاد للشيء المطلوب حفظه. والرعاية والحماية وأبعاد ما يؤدي إلى الإزالة أو الفساد أو التعطيل. والتنمية المانعة للنقصان أو المؤدية إلى الزيادة.

2. الهدف من وضع الشريعة هو جلب المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية للناس من خلال ضبط عملية التفاعل بين متغيرات الظاهرة الاجتماعية بما يحقق الشكر لله تعالى وبما يجعل الناس يتنعمون باللذات والأفراح ويجتنبون الآلام والغموم على الدوام في الدنيا والآخرة.

3. إن التفاعل بين متغيرات الظاهرة الاجتماعية التوحيدية ينبني على علاقة ناتج ومدخلات، حيث يمثل الإيمان الناتج المطلوب، وتمثل متغيرات النفس، المال، البنين والعلم المدخلات التي تتفاعل لتحفظ هذا الإيمان، بالمعنى السابق للحفظ.

إذا جمعنا هذه العناصر الثلاثة فيمكننا توليد تعريف مقاصدي للتنمية الاجتماعية يتمثل في الآتي: **التنمية الاجتماعية من منظور إسلامي تتمثل** في **جلب اللذات والأفراح ودرء الآلام والغموم عن الناس على الدوام، وذلك من خلال حفظ إيما م بحفظ التفاعل** بين **متغيرات النفس والمال والبنين** بمقتضى **العلم، على المستوى الضروري والحاجي والتحسيني. ويتطلب ذلك تصحيح المفاهيم وإصلاحات بنيوية داخل المتغيرات** وفي **علاقا ا البينية، ويتم ذلك** بميزان **الشريعة الإسلامية.**

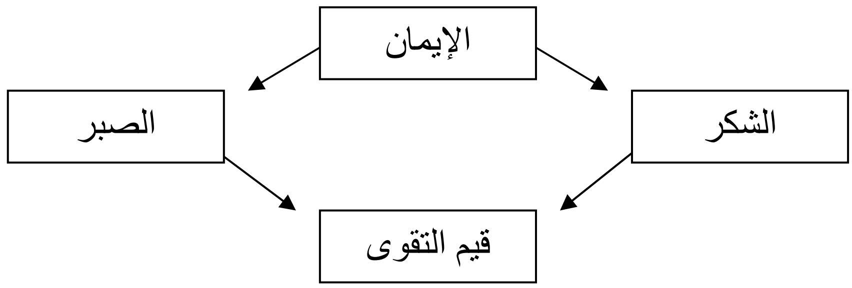
نلاحظ في هذا التعريف أنه يستوفي متطلبات التنمية المستدامة، ويؤكد الدور الحاسم للعلم في عملية التنمية الاجتماعية، وأن التنمية الاجتماعية تدور حول حفظ الناتج الإيماني، فهو الذي يحدد ما هو مصلحة وما هو مفسدة في التفاعل بين مدخلاته من المتغيرات الآخرى.

خامساً: قضايا التنمية الاجتماعية المقاصدية:

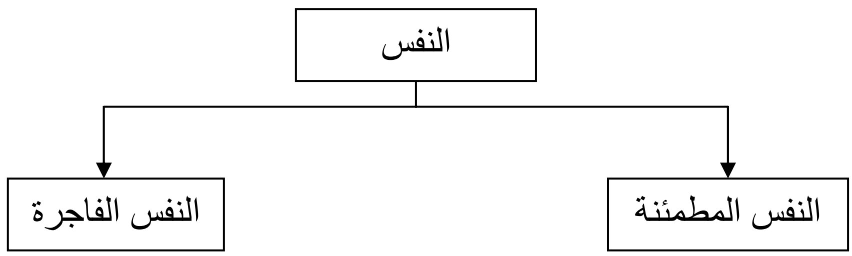
سوف أقتصر هنا على إثارة القضايا فقط التي يفرضها نموذجنا المقاصدي دون الخوض في نقاشها، ولكننا نؤكد حاجتها إلى النقاش من أجل بلورة رؤية إسلامية حولها تكون أساساً لوضع السياسات في مجال التنمية الاجتماعية.

سوف تثار القضايا على ثلاثة مستويات، المستوى المفاهيمي، مستوى العلاقات الداخلية للمتغيرات، ومستوى العلاقات البينية لتلك المتغيرات. سوف أتبع منهجية تقوم على تفكيك كل متغير إلى عناصره الأولية الضرورية، ثم طرح القضية المتعلقة بكل عنصر، ثم طرح القضايا التي تثيرها العلاقات الداخلية بين تلك العناصر ثم القضايا التي تثيرها العلاقات البينية بين المتغيرات، مستخدمين في ذلك رسومات بيانية توضيحية.

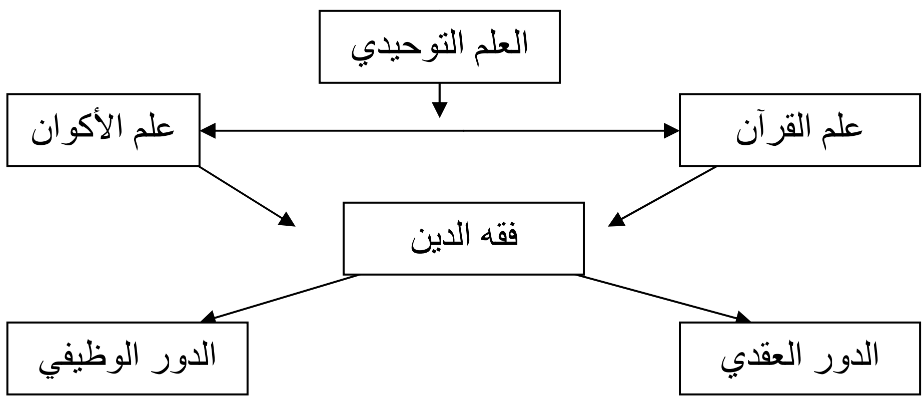
شكل رقم (2) العناصر الأولية لمتغير الإيمان



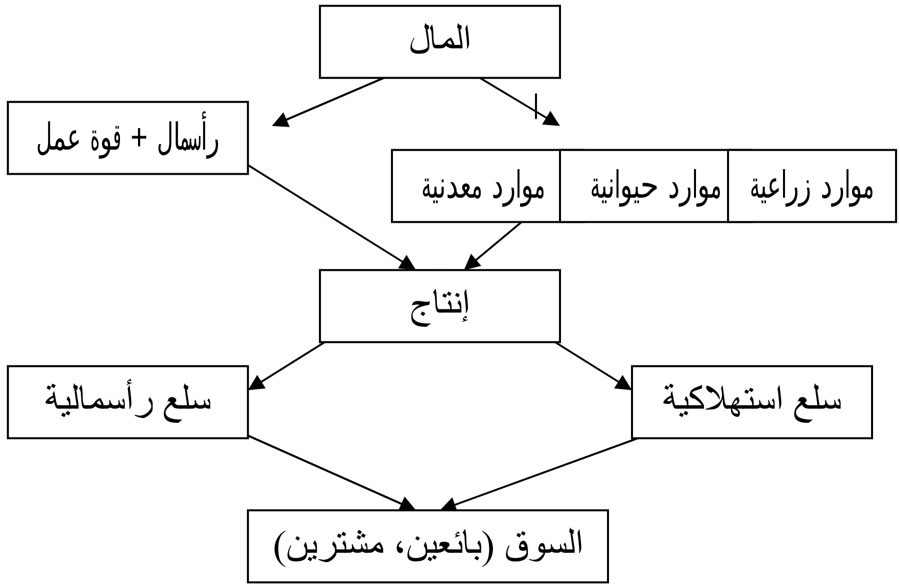
شكل رقم (3) العناصر الألولية لمتغير النفس



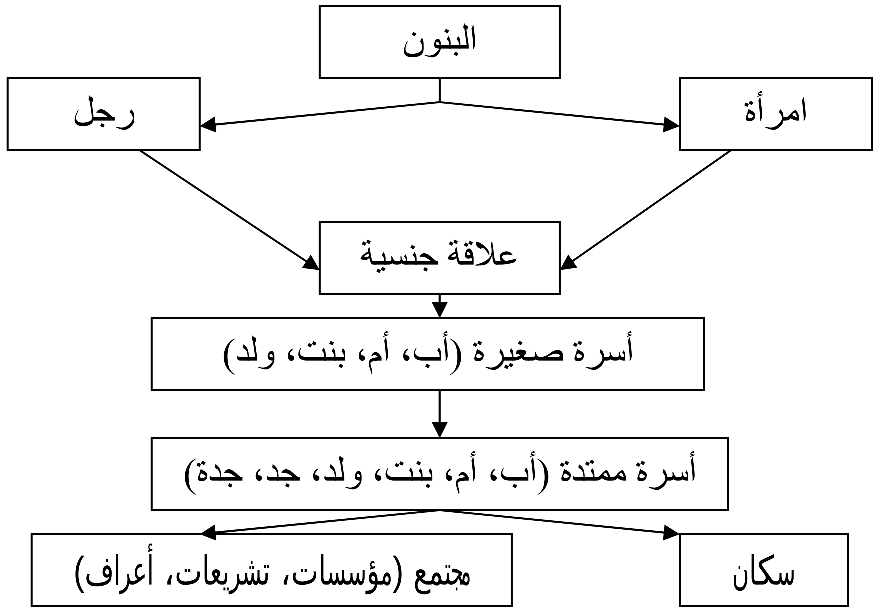
شكل رقم (4) عناصر متغير العلم التوحيدي



شكل رقم (5) عناصر متغير المال



شكل رقم (6) العناصر الأولية لمتغير البنين



1. القضايا على المستوى المفاهيمي:

المفاهيم هي اللبنات الأساسية لأي فكر منهجي، وهي عبارة عن "كبسولات" مشحونة بعصارة مركزية لمضامين ذلك الفكر بحيث إذا تم تفريغها أمكن إعادة توليد ذلك الفكر من تلك العصارة. المفاهيم إذن، في أي منظومة فكرية لا بد أن تكون مترابطة ومتضامنة يشد بعضها بعضاً. إن من المهم أن نطرح قضايانا في إطار رؤية معرفية تمكننا من تحديد مفردات المفاهيم والعلاقات بينها بدقة تيسر أمر الوصول إلى نظريات وفرضيات مقبولة حول القضايا موضوع البحث، وإلا سوف نظل ندور في حلقة مفرغة على الدوام.

أما وقد تناولنا قضية التنمية الاجتماعية في إطار رؤية معرفية إسلامية فإن أولى القضايا ذات الأولوية هي تصحيح المفاهيم التي تنبني عليها نظريتنا في التنمية الاجتماعية، ثم يتبع ذلك تصحيح الواقع الذي تعبر عنه تلك المفاهيم والاقتراب به من مضمون المفهوم، كل ذلك بالرجوع إلى أصولنا المعرفية ممثلة في الوحي وسنن الله تعالى في الأنفس والآفاق. فمثلاً في متغير البنين في الشكل رقم (6) ورد مفهوم المرأة كعنصر أساس في مفردات هذا المتغير، والقضية المفاهيمية التي نطرحها هي: من هي المرأة من المنظور التوحيدي؟ ومن هي المرأة المسلمة التي يفترضها النموذج؟

إن الإجابة الموضوعية على هذا السؤال وما يترتب عليها من إعادة صياغة للمرأة المسلمة وتغيير رؤيتنا تجاهها ليس بالأمر السهل، إذ علينا أن نتجاوز كماً هائلاً من الأعراف والتقاليد الاجتماعية التي رسخت في أذهاننا مفهوم المرأة دعك من التحيزات الذكورية في فقهنا الإسلامي عن المرأة. وقد ترتب على مثل هذه التشوهات المفاهيمية تشوهات مماثلة في شخصية المرأة المسلمة التي أفرز ا مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة (انظر رسالة د. حسن الترابي عن المرأة). ولكن علينا أن نعلم أنه ما لم يتم تصحيح المفهوم بما يقارب الرؤية الإسلامية الحقة للمرأة، وما لم نعد صياغة المرأة لتطابق المفهوم الصحيح واقعاً، فإننا لن نستطيع أن ننجز التنمية الاجتماعية على الوجه الأتم، لأن ذلك يفترض وجود المرأة المسلمة بمفهومها التوحيدي.

إذن علينا أن نتناول جميع المفاهيم التي أفرز ا رؤيتنا المعرفية عن التنمية الاجتماعية بالتمحيص بالكيفية نفسها التي تحدثنا ا عن مفهوم المرأة.

2. القضايا على مستوى العلاقات الداخلية للمتغيرات

لنأخذ مثالاً على ذلك متغير "البنين" وننظر في العلاقات التي تربط بين مفرداته الأولية، فإذا أخذنا مثلاً العلاقة بين المرأة والرجل فإن أهم ما يبرز فيها في إطار رؤيتنا المعرفية للتنمية الاجتماعية هي علاقة "الجنس". فما هي القضايا المتعلقة بالتنمية الاجتماعية في مجتمعنا السوداني التي يمكن أن تتولد عن العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة؟

إن نموذجنا المقاصدي يبين أن العلاقة الجنسية علاقة ضرورية لأن في إقامتها إقامة لأصل النوع البشري، لذلك لم يكلها الله الحكيم إلى أهواء الناس بل أودعها في أصل الفطرة كضرورة حيوية مثلها مثل الجوع والعطش. فالإنسان مضطر إلى إقامة هذه العلاقة من هذه الزاوية، وهو مندفع أيضاً بأهوائه إلى إقامتها وذلك لما أودع فيها الله الحكيم من لذة طاغية. إذن الجنس مصلحة ضرورية وقد كلف الله تعالى عباده بأن تقام هذه المصلحة في إطار الزواج الشرعي بين الرجل والمرأة، وأمر بتيسير ذلك وعدم إقامة العوائق أمام هذه العلاقة الشرعية، وإلا فسوف تكون فتنة وفساد كبير.

إذن لا بد من فتح ملف الجنس باسم الإسلام لأنه ملف حيوي في إطار نظريتنا المقاصدية للتنمية الاجتماعية، وهو ملف مفتوح على أي حال باسم الأمم المتحدة والدول الغربية والمنظمات الدولية وأصحاب الأهواء عبر قنوات الاتصال المختلفة. فإذا لم نقدم نحن خطاب الإسلام، الذي يكنى ولا يفصح، في العلم الضروري عن الجنس الذي ينبغي أن يلم به طرفا العلمية حتى تتحقق المصلحة المنشودة في هذه العلاقة من قبل الشارع تعالى، فإن أبناء المسلمين وبنا م سوف يتلقون السموم الفكرية عن هذا الموضوع بكل سهولة ويسر من وسائل المعلومات التي دخلت كل بيت.

دعونا إذن نفتح هذا الملف ونتصفحه على عجل لنرى قضايا التنمية الاجتماعية التي يثيرها في مجتمعنا السوداني. إن أول قضية تتعلق بالعقبات التي يضعها ا تمع أمام إتمام العلاقة الجنسية في إطار الزوجية، وذلك من جهة الفقة ومن جهة غلاء المهور. لاحظ هنا أن العلاقات الداخلية تتأثر مباشرة بالعلاقات البينية حيث التأثير الواضح لمتغير المال في تحقيق المصلحة الضرورية للجنس. فإذا تجاوزت هذه المصلحة عقبة المال وتم الزواج فهناك قضية المصلحة الحاجية المتعلقة بالإمتاع الجنسي، وهي مصلحة حاجية لا ضرورية لأن

الوقاع يمكن أن يتم دون لذة ويتحقق الغرض الشرعي المتعلق بحفظ أصل الحياة، وهو الإنجاب. واللذة الجنسية مصلحة حاجية لأ ا ذات أثر بالغ في استقرار الحياة الزوجية وصلاحها أو توترها وفسادها، ولذلك قصد الشارع تحصيلها. والمشكلة الأساسية هنا تتعلق بضياع حقوق المرأة في هذه المصلحة الحاجية، فالختان الفرعوني يذهب بجزء مقدر من قدرة المرأة على الانتفاع من هذه المصلحة، وجهل الرجال ذا الحق وضآلة ثقافتهم فيه يذهب بالباقي.

فإذا تجاوزنا جميع هذه العقبات ووقع الحمل، دخلنا في مفاسد جديدة بعضها يتهدد أصل الحياة في الأم وفي طفلها، ويجمع ذلك قضايا الصحة الإنجابية. وهي مفاسد لا بد من درئها بوضع السياسات المناسبة التي تضمن سلامة الحمل، وسلامة الأم وطفلها عند الوضوع، وأثناء الرضاع.. إلخ. ولا شك أن جلّ هذه المفاسد يعود إلى التأثير السالب لمتغير المال حيث الفقر الذي يحيط بمعظم الأسر السودانية، ثم ضعف الموارد المخصصة للرعاية الصحية بالمستشفيات. فإذا عبر متغير البنين كل هذه العقبات وتكونت الأسرة ثارت قضايا جديدة بعضها تربوي بالغ التعقيد، وبعضها يحدثه متغير المال، من حيث الفقر المفضي إلى الاغتراب والإعسار ثم الطلاق وتفكك الأسر.. إلخ. وهكذا تتواصل سلسلة العلاقات وتتجدد القضايا التي تثيرها العلاقات الداخلية والبينية لمتغير البنين، حتى إذا وصلنا إلى السكان وا تمع، تفجرت القضايا من كل نوع. وجميع هذه المفاسد والمشاكل إنما تنجم بسبب إخسار الإنسان للميزان وعدم وزن الأمور بميزان الشرع الذي يضمن جلب المصالح ودرء المفاسد، أي بسبب غياب العلم التوحيدي، وقد أمرنا الله تعالى أن لا نقف ما ليس لنا به علم. والمحصلة النهائية لمثل هذه المفاسد هو تأثيرها السالب على الإيمان في نفوس الناس باعتباره الناتج المطلوب من جملة هذه التفاعلات، وقد بين الله تعالى لنا أن الإيمان يزيد وينقص. والمطلوب هو إصلاح هذه المفاسد حتى يهنأ الناس فيكونوا شاكرين، فيزدادوا إيماناً مع إيما م.

هذه المنهجية التحليلية يمكن اتباعها لمعرفة قضايا التنمية الاجتماعية الجوهرية من خلال تحليل العلاقات الداخلية في بقية المتغيرات، ولكنا هنا نكتفي ذا المثال والذي تبين

لنا فيه أن هذه القضايا هي من قضايا الدين الجوهرية التي فرضتها طبيعة هذا الزمان وهذا المكان (السودان).

3. القضايا على مستوى العلاقات البينية

لنعطي مثالاً موجزاً عن قضايا التنمية الاجتماعية التي تثيرها العلاقات البينية لمتغيرات المال، البنين، النفس والعلم. فالعلم التوحيدي يبين لنا أن متغير المال له علاقة بينية وظيفية مع متغير البنين من حيث الوفاء بالضروريات والحاجيات والتحسينيات من لوازم الحياة، وله علاقة مع النفس تقوم على الفتنة والابتلاء وذلك بسبب ما أودع الله تعالى فيه من شهوات وملذات حببها إلى النفس التي لها قابلية التقوى فتشكر وقابلية الفجور فتكفر. فإذا لم يكن العلم التوحيدي هو الحاكم لعلاقة النفس بالمال ولم تكن المقاصد الشرعية هي مقاصد الناس فإن الدافعية إلى الاستهلاك لن تكون لسد الضرورات والحاجات الحيوية بل لإشباع الشهوات من متاع الحياة الدنيا، والقيم الحاكمة في هذا الإطار سوف تكون قيم الشح والبخل والحرص والحسد والكبر والأثرة والأنانية. وفي هذا الإطار فإن الدافعية إلى الإنتاج سوف تكون تلبية طلب الذي يملكون المال لإشباع شهوا م، ولن يكون هناك أي اعتبار أخلاقي يلزم بإنتاج سلع تلبي حاجات الذين لا يملكون. ويترتب على هذا أن يكون المال دولة بين الأغنياء وتختل القاعدة الإنتاجية وتتكون طبقات أغنياء يشكلون الطبقة الرأسمالية وفقراء يشكلون الطبقة العاملة الكادحة المستغلة ليس فقط على مستوى الأجور البخسة في سوق العمل ولكن على المستوى الأخلاقي في استباحة أعراضهم وتفكك أسرهم واختلال بيئتهم الاجتماعية والصحية، فتختل بذلك القاعدة الأخلاقية أيضاً في ا تمع. كل ذلك يؤدي إلى يئة بيئة اجتماعية صالحة للثورات الاجتماعية الهائجة والمدمرة.

وبمثل ما تتضرر البيئة الاجتماعية، فسوف تتضرر البيئة الطبيعية أيضاً، إذ إن أطماع البشر وشهوا م لا اية لها، وفي سبيل ذلك يهون الاستخدام غير الراشد لموارد الطبيعة، ويكون معيار الكفاءة الإنتاجية هو الأساس في السياسات الاقتصادية لا المعايير الأخلاقية المتعلقة بعدالة التوزيع وترشيد استخدام الموارد. وفي هذا الإطار يصبح منطقياً أن تثار

قضايا الاستبدال بين عنصري الإنتاج (رأس المال، القوى العاملة)، والتي تحسم عادة لصالح زيادة توظيف رأس المال على حساب القوى العاملة، فتنشأ مشكلات البطالة التي تؤدي إلى مزيد من الفقر ومن ثم إلى مزيد من التصدع في البنية الاجتماعية.

وفي مثل هذا النموذج الدنيوي تثار قضايا السكان بالطريقة التي تثار ا، فيقسم الناتج القومي على عدد السكان للحصول على متوسط الدخل، ويصبح هو المعيار في وضع السياسات والحديث عن الغنى والفقر في ا تمعات، كأن كل فرد في ا تمع ينال حقاً هذا المتوسط. لذلك تصبح قضايا الزيادة السكانية التي لا تقل نسبتها عن معدل نمو الناتج القومي قضية كبرى لأ ا تؤدي إلى انخفاض متوسط الدخل، فيبدأ الحديث عن أهمية التحكم في النمو السكاني، وتأتي تبعاً لذلك قضايا الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة. وهي جميعها، وبالطريقة التي تطرح ا، قضايا موضوعية في إطار النموذج المعرفي الدنيوي.

ولكن ماذا عن قضايا التنمية الاجتماعية المقاصدية التي تثيرها العلاقات البينية بين متغيرات الظاهرة الاجتماعية التوحيدية في مجتمع يعاني من مشكلات التخلف كالسودان؟

دعونا نبدأ ذا الكلام المقتطف من كتاب الدكتور يوسف القرضاوي (مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام) حيث يقرر الآتي:

(أوجب الإسلام أن يتحقق لكل فرد يعيش في مجتمعه ما يحيا به حياة إنسانية لائقة به، يتوافر له فيها على أقل تقدير حاجات المعيشة الأصلية، من مأكل ومشرب ومسكن، وملبس للصيف، وآخر للشتاء، وما يحتاج إليه من كتب في فنه أو أدوات حرفته، وأن يتزوج إن كان تائقاً للزواج.. ولا يجوز في نظر الإسلام أن يعيش فرد في مجتمع إسلامي ولو كان من أهل الذمة جائعاً أو عارياً أو مشرداً محروماً من المأوى، أو من الزواج وتكوين الأسرة).

إن الواقع الاجتماعي السوداني يعبر عن غياب العلم التوحيدي، وضعف الإيمان، وفقر في المال، وضعف قيم التقوى في النفوس، وخلخلة في البنية الاجتماعية، فما هي قضايا التنمية الاجتماعية التي تولدها العلاقات البينية بين المتغيرات في نموذجنا المقاصدي في هذا الواقع؟

لا شك أن أم القضايا هي الارتفاع بمستوى الناتج الإيماني في نفوس الناس. ولكن زيادة الإيمان، حسب النموذج، تقتضي زيادة العمل الصالح في جميع متغيرات الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مدخلات. ولكن العمل الصالح يقتضي إخلاص النية لله والعلم التوحيدي الذي يبين منهج العمل. إذاً قضية البحث العلمي التأصيلي الذي ينتج العلم من القرآن ومن الكون فيتوحدا لتتوحد الحياة عبادة لله تعالى، من أكبر قضايا التنمية الاجتماعية المقاصدية، وكذلك بث ثقافة العلم في ا تمع.

ذا العلم التوحيدي المنتج وحده نستطيع أن نثير قضايا التنمية الاجتماعية الحقيقية للمجتمع المسلم ونوجد الحلول لها مثل قضية القاعدة الإنتاجية ومدى ملائمتها لتوفير الضروريات والحاجيات التي ا قوام عامة أهل السودان، سواء كان ذلك بالإنتج المحلي، أو إنتاج الصادر الذي يمكن من توفيرها عبر الاستيراد. وسوف تكون قضية الفقر ومحاربته وكيفية تمكين عامة أهل السودان من استيفاء ضروريا م وحاجيا م قضية محورية. وسوف تكون قضية التوفيق بين الكفاءة الإنتاجية والعدالة في توزيع الثروة قضية فنية لا بد من معالجتها. ويتبع ذلك مراجعة أنماط الاستهلاك في ا تمع واستبدالها بقيم وعادات استهلاكية جديدة تقوم على وسطية الإسلام الرافضة للإسراف والتبذير والتقتير.

وماذا عن قضية السوق الأخلاقي في النموذج المقاصدي مقابل السوق اللا أخلاقي في النموذج الدنيوي، وقد قال عمر بن الخطاب من قبل: لا يبيع في سوقنا هذا إلا من تفقه في الدين؟ ثم ماذا عن قضية العلاقة بين رأس المال والقوة العاملة في العملية الإنتاجية في النموذج التوحيدي، هل هي علاقة استبدال كما في النموذج الدنيوي أم علاقة تكامل؟

ثم هناك القضية الكبرى المتعلقة بتزكية النفس وا تمع من قيم ودوافع الفجور وتمكين قيم ودوافع التقوى حتى يتحقق النجاح في امتحان فتنة المال والبنين فيعمل فيهما صالحاً بما يحقق المقاصد الشرعية. إن مستويات التدين والتزكية لا تقاس بأعداد الذين يؤدون الشعائر التعبدية (صلاة، صوم، حج، زكاة)، فهذه آليات لتزكية النفس، وإن شئت فقل مدخلات، ولكن الناتج الذي تقاس به حقيقة التزكية هو في الأداء في مجال المال والبنين حيث الامتحان. إن الذي لا تصح حقيقة معاملاته في السوق وا تمع لا يمكن أن تصح

حقيقة عباداته، وقد قال الله تعالى من قبل: "**فويل للمصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون، الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون**" [الماعون: 4-7].

وماذا عن قضية الشورى وقد قال الله تعالى إن المسلمين أمرهم شورى بينهم؟

ونختم جملة هذه القضايا بالوعد من الله تعالى: "**ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض**" [الأعراف: 96]، "**ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**" [الأنفال: 53]، "**لئن شكرتم لأزيدنكم**" [إبراهيم: 7].

الإصلاح السياسي عند الشيخ محمد رشيد رضا

محمد خروبات *

مقدمة: الإشكال العام للموضوع

الحديث عن السياسة الشرعية عند رشيد رضا هو حديث يجلي حقيقة الإصلاح السياسي في فكره، كما يجلي حقيقة السياسة الشرعية نفسها وذلك بإبراز خصائصها ومقوما ا ومقاصدها، ناهيك عن مصادرها ومراحلها التاريخية، وهذا كله أو بعضه هو الذي يكشف عن مرتكزا ا في إصلاح أمور البشر، ومع رشيد رضا تتبلور مفاهيم هذه السياسة، ويتحرك مجال التنظير لأمورها العامة لا سيما **الأحكام الشرعية العملية** التي تنتظر الحياة بسريا ا في واقع الأمة ... ومن هنا فالحديث في هذا الموضوع هو حديث عن كل شيء في دعوة الإصلاح عنده. فهو في فكره -رحمه الله- يذكره بمسميات متباينة لكنها لا تشير إلا إلى معنى واحد وهو المعنى الذي قصدناه **بالسياسة الشرعية**، فتارة يسميه بـ**"الإصلاح الإسلامي والهدي المحمدي"**[1] وتارة أخرى يسميه بـ**"الشرع الإسلامي والإصلاح المحمدي"**[2]، وأحيانا يطلق عليه **"الإصلاح المحمدي العظيم"**[3]، وأحيانا أخرى ينعته بـ**"الإصلاح الإسلامي المحمدي"**[4]، واقرب نعت إلى معنى مصطلحنا السابق هو النعت الذي استعمله في سياق كلامه عن العروة الوثقى التي استمد منها توجهه السياسي المباشر، والذي سماه بالإصلاح الإسلامي العام، يقول: "وأكبر أثرها

---

* دكتوراه دولة في علوم السنة النبوية، جامعة القاضي عياض بمراكش 1998، أستاذ بكلية العلوم والآداب بنفس الجامعة.

1 رضا، محمد رشيد. **حقوق النساء في الإسلام**، بتعليق ناصر الدين الألباني، طبعة المكتب الإسلامي بتاريخ 1404 ه الموافق لسنة 1984م، ص: 148

2 المصدر السابق، 149.

3 المصدر السابق،ص: 201.

4 المصدر السابق، ص:109.

عندي -أي العروة الوثقى- أ ا هي التي وجهت نفسي في الإصلاح الإسلامي العام"[5].عاش رشيد رضا في فترة عصيبة من التاريخ، فالخلافة الإسلامية المركزية في إسطامبول تنهار شيئا فشيئا، والحكم العثماني قد تقهقر في الأقاليم والولايات، والاستعمار بدأ يعم العالم الإسلامي كله، ومحاولة ابتلاع أرض فلسطين واغتصا ا تسير بخطى مخططة، وتخاذل الأمراء والولاة والحكام في القيام بالواجب قد عم وطم، وشاعت الدسائس والمؤامرات والخيانات، وتفاقم الوضع الداخلي بالحروب المستمرة التي غيرت من خريطة العالم الإسلامي ... أدت كل هذه العوامل إلى تبدد وحدة المسلمين وتشتت كلمتهم وتمزيق جغرافيتهم التي كانت موحدة، وقد تبع هذا تغيير في العقليات، وتغيير في أحكام الإسلام، هذا هو الجو الذي تنفس فيه رشيد رضا، وهو جو مكنه من أن يعي موقعه كمصلح، جو جعله يحس بأنه إنسان ما وجد في داخل هذه الأزمة العارمة إلا للإصلاح، إصلاح الوضع الداخلي لمصر في صلة الشعب بالسلطة المحلية، وفي صلة السلطة المحلية والشعب بالاستعمار الإنجليزي، وفي صلة مصر بأطرافها كاملة بالسلطة المركزية في الأستانة، وفي صلة مصر بكل الأقطار العربية التي تتحرك لأجل الانفصال كلبنان وسوريا وغيرهما، ثم هناك قضايا أحزى تبدو أكثر أهمية في وحدة الصف ولم الشمل وهي التأليف بين مكونات ا تمع المصري كفئات النصارى والمعلمين في المدراس التبشيرية، وفئات طلاب العلم فيها، وفئات طلاب العلم الشرعي في الأزهر، والتوفيق بين الفئة المسلمة التركية المتمردة على السلطنة العثمانية والفئة العربية المسلمة التي يخلص بعضها للسلطنة وبعضها واقع في مهاوي الفئة التركية المتمردة، كل هذه قضايا باشرها من موقع الإصلاح، ولذلك ختم إحدى مقالاته في المنار بقوله تعالى من سورة هود (88): "**إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله**"[6].

---

5 العدوي، إبراهيم أحمد. **رشيد رضا الإمام المجاهد**، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة ص: 77. ويسميه ايضا بـ""الإصلاح المحمدي العام "، وهو الموضوع في عنوان كتابه **حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام**. تقدم.

6 **المنار** – المجلد 12 – ج12 – يناير من سنة 1910- مقال بعنوان: "العرب الترك: واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا".

عناصر الموضوع:

سنحاول في هذا البحث أن نجلي حقيقة الإصلاح السياسي العام عند رشيد رضا الذي يتم وفق مرتكزات السياسة الشرعية التي هو شيخ فيها، وذلك من خلال بحث العناصر الآتية:

أولا: المؤهلات التي ساعدته على خوض غمار الإصلاح السياسي، وهذه المؤهلات تبدو واضحة في عمله السياسي، إذ بدونه يقع التقصير في هاته الجهة أو تلك.

ثانيا: مجلة المنار التي أطل ا على الواقع بعين الفحص والسبر، ودورها في إيصال كلمة "الإصلاح" إلى العقول والقلوب، وسيبقى رشيد رضا حيا في ساحة الإصلاح ما بقيت أفكاره الإصلاحية في مجلة المنار.

ثالثا: موقعه من الظاهرة الإصلاحية العامة، فرشيد رضا هو امتداد طبيعي لجهود سابقة، وصوته في الإصلاح السياسي هو جزء من أصوات كثيرة ومتعددة الاتجاهات والمشارب، فلا بد من تحديد موقعه منها، وبيان مواقفه من تباينا ا واختلافا ا.

رابعا: ما السياسة الشرعية التي خاض غمار الإصلاح السياسي من منظورها؟ ما درجة علمه ا وفقهه فيها؟ كيف ذاد عن حوضها؟ وكيف عالج سلبيات العاملين في حقلها... ؟ الجواب على هذه الأسئلة يتضمنه هذا العنصر الذي يوضح المقاصد التي نرمي إليها في بحث الموضوع.

خامسا: شمولية الإصلاح عنده وعموميته، وهما عنصران من عناصر الشريعة الإسلامية، وخاصيتان من خصائصها، ومن خصائصها على الجملة العناية بالضرورات الخمس وهي في المحافظة على النفس والعقل والدين والنسل والمال، لذلك فجل القضايا التي دعا إليها في إصلاحه السياسي تدخل في الضرورات الخمس.

سادسا: السياسة التي تكلم فيها هي السياسية العامة، السياسة التي لا تستثني قضية من القضايا سواء أكانت محلية أم عالمية، داخلية أم خارجية.. غير أن الكلام في سياسة من هذا النوع يتطلب الحكمة والبصيرة، وهذه هي التي تضفي على الفكرة السياسية طابع التوازن.

سابعا: الموضوعات السياسية التي تكلم فيها، هي موضوعات تدل على صلته بالواقع، وحسن فقهه لقضاياه، فالموضوعات هي من صميم مشكلات الأمة في ذلك العصر مثل: الخلافة والشورى والثورة والاشتراكية، وهناك موضوعات أخرى كثيرة مثل الربا والتجارة والثروة والمال والدعوة إلى إصلاح التعليم واللغة العربية بما فيه وضع المدارس التبشيرية الحرة وقضية حقوق المرأة والصحافة ... لكننا عدلنا عن الكلام فيها وابقينا على ما له صلة بـ "**الإصلاح السياسي**".

أولا: مؤهلاته في العمل السياسي:

هناك مؤهلات ساعدت رشيد رضا على شق طريق الإصلاح العام، وأثرت في توجهه الفكري السياسي الشرعي، نذكر منها سبعة مؤهلات، وهي كالآتي:

1. نسبه إلى آل البيت، فهو ينتمي إلى فرع الحسين بن علي بن أبي طالب، وكان يلقب نفسه بـ "الحسيني"، ومعلوم أن أصول السياسة الشرعية إنما تمتد في سنة النبي عليه السلام وآل بيته الأطهار وصحابته الراشدين الأخيار، وهذه مزية انعكست على أسرة رشيد رضا التي اشتهرت بالرئاسة الدينية، فقد عهدت رئاسة بيت "آل الرضا" إلى والده علي الرضا، وهذا يجلي حقيقة أخرى وهي أن دعوته إلى الوحدة بين المذهبين الشيعي والسني إنما تمت من موقع جدارة انتسابه إلى أصول المذهبين.

2. ورثت أسرته -ابا عن جد- المنـزلة الرفيعة، وحب الكرم وحسن الضيافة ولطافة الاستقبال، كما ورثت الهيبة والتقدير والاحترام والشرف عند السلاطين وولاة الأمور، فقد عاصر عصر السلطان العثماني وحيد الدين خان الذي كان يبعث إليه ببراءات، وهذه البراءات السلطانية تسلسلت من سلاطين بني عثمان إلى آل بيت رشيد رضا، كان آخرها البراءة السلطانية لوحيد الدين التي كانت قبل الحرب العامة[7]

3. العلم الشرعي الذي ضرب فيه بسهم وافر، فقد كان رحمه الله جامعا لعلوم الشريعة كلها، يجدر بنا أن نشبهه بعباقرة الإسلام الكبار من أمثال الشافعي والغزالي

---

[7] أرسلان، شكيب. **السيد رشيد رضا وإخاء أربعين سنة**، دمشق. 1937، ص 24

والسيوطي وابن تيمية وابن القيم ... ومعلوم أن من لا حظ له من علوم الإسلام الأساسية لا حظ له في إصلاح الأمة وتوفير رغبا ا والتعبير عن حاجا ا الكبرى.

4. التقوى والورع والزهد وكرم النفس والعزة والإحجام عن المعاصي والإقدام على فعل الخير، لا نعلم -في حدود ما نعلم- أن أحدا غمزه في أخلاقه، أوتكلم في ورعه وتقواه.

5. التفتح والتسامح، وهما دعامتان أساسيتان للسياسة الشرعية، فأية سياسة ليست متفتحة هي سياسة مغلقة على نفسها، لا تجني من انغلاقها سوى العصبية والعرقية والمركزية، وأية سياسة ليست متفتحة فهي عدوانية وقاتلة، ولايمكن لأية سياسة هذا نوعها أن تحيى في الوجود، وإذا كانت هذه خاصية من خصائص السياسة الشرعية فهي خصلة أساسية في المفكر الإسلامي السياسي، وكان رضا على هذه الخصال، يبين لنا ذلك فيقول: "إنني منذ دخلت سن التمييز أرى في دارنا وجهاء النصارى من طرابلس ولبنان، بل أرى فيها القسوس والرهبان، ولا سيما في أيام الأعياد، وارى الوالد يجاملهم كما يجامل من يزوره من الحكام ووجهاء المسلمين، ويذكر ما يعرف من محاسنهم في غيبتهم بكل إنصاف، وقد كان هذا من أسباب دعوتي إلى **التساهل والوفاق وتعاون** جميع **أهالي البلاد**"[8].

6. سعة اطلاعه على المصادر الأجنبية، وهذه المصادر ما كان فيها مفيداً أقره وبنى حكمه عليه، وما كان مخالفا للمعقول والمنقول رده وعلق عليه[9]، نذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب "الخلافة" **لسير ويليام موير** المطبوع سنة 1924م وهو المصادف لسقوط الخلافة في تركيا، وكتاب "الإسلام"، للأستاذ **أوجيست مولر**[10]، وكتاب "محمد

8 العدوي، إبراهيم. **رشيد رضا الإمام المجاهد**، ص22. والتساهل الذي يذكره الشيخ هنا ليس من النوع الاعتباطي ولا الوفاق من النوع السلبي، وذلك أن دليله في التساهل ومرشده إلى الوفاق هو الشرع وأحكامه.. فبقدر ما كان متساهلاً ومتسامحاً وداعياً إلى التأليف والوفاق بين الأديان كان مناظراً لهم بالحجة الشرعية، فاضحاً لشبه النصارى وعقائدهم المدخولة، وقد ألف في نقدهم كتابا بعنوان: **شبهات النصارى وحجج الإسلام**، صدر عن مطبعة نهضة مصر – الطبعة الثالثة – 1375هـ /1956م.

9 راجع ردوده على المستشرق "موير" في كتابه: **أبوبكر الصديق أول الخلفاء الراشدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، ص:75 و139.

10 رضا، محمد رشيد رضا. **أبوبكر الصديق أول الخلفاء الراشدين**، ص:198.

وخلفاؤه"، للأستاذ **واشينجتون إيفرنج**[11]، وغير ذلك، ومما هو جدير بالانتباه هو أنه كان يطالع بعضها باللغة الإنجليزية.

7. تأثره في الفكر السياسي برجلين كان لهما اثر كبير في حياته السياسية، هما:

أ. جمال الدين الأفغاني : (1838م – 1896م) [12]، هذا الرجل شغف برأيه وأحبه حبا شديدا وإن لم يره، ومعلوم أن توجه هذا الأخير هو التوجه السياسي الذي تمثل في المسائل الآتية:

- بث الروح الإسلامية في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه وتنقية عقيدته من الخرافات، وتحرير أخلاقه مما علق ا من الرذائل والأمراض مع استعادة والعزة والكرامة.
- إصلاح حال الدولة القائمة أوالثورة عليها إذا اقتضى الحال وإن كان الخيار الثاني هو الخيار المفضل خيار الثورة لأجل التغيير.
- مناهضة الاحتلال الأجنبي حتى يعود الاستقلال إلى الأقطار الشرقية، وعلى الدولة العربية أن ترتبط فيما بينها برباط ما لتتحدى الأخطار المحدقة ا.[13]

لقد عرف جمال الدين بالسياسة وبالعمل السياسي أكثر من أي اهتمام آخر، وقد وصفه بذلك تلميذه ورفيقه في الكفاح محمد عبده فقال : "وكان قادرا على النفع العظيم بالإفادة والتعليم، لكنه وجه كل عنايته إلى السياسة فضاع استعداده هذا"[14]

ب. **محمد عبده:** (1845م – 1905م)[15]: يقولون إن توجه محمد عبده إنما هو توجه إلى الإصلاح التعليمي والتربوي فحسب، وهذا غير صحيح، فتوجهه إلى التربية والتعليم

---

11 المصدر السابق.. ص:22- 23.

12 الصعيدي، عبد المتعال. **المجددون في الإسلام: من القرن الأول إلى الرابع عشر**، ترجمة الأفغاني، القاهرة: مكتبة الأهرام، 1996 ص370-373.

13 أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**،– بيروت: دار الكتاب العربي، ص:106 – 107.

14 درينقة، محمد أحمد. **السيد محمد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية**. بيروت: مؤسسة، 1986، ص26.

15 الصعيدي، عبدالمتعال. **المجددون في الإسلام** ص399 - 405

إنما جاء من الإصلاح السياسي الذي قضى فيه عمرا طويلا بصحبة شيخه الأفغاني، وكان يصدر معه مجلة "**العروة الوثقى**" التي تضمنت دعوات كثيرة إلى الإصلاح السياسي[16] وعن طريقها تعرف رشيد رضا على حقيقة هذا الإصلاح، غير أنه لم يشرع فيه عمليا إلا بعد موت شيخه محمد عبده الذي غير توجهه الإصلاحي في المراحل الأخيرة من عمره، وبالضبط لما دخل القاهرة عام 1883م.

كان الإصلاح السياسي عند "عبده" من الأولويات التي رسخها فيه الأفغاني، وكان يدخل في مجالين الأول هو الاشتراك في الثورة العرابية ودعمها، بل كان من كبار زعمائها، وبسببها كان من المغضوب عليهم، غير أن الخديوي صفح عنه لما عاد إلى مصر لما اتصف به من الحلم وكرم الخلق، وا ال الثاني هو محاربة الاستعمار الإنجليزي، وهذه المحاربة تتمثل في التحريض السياسي ضد وجوده فوق الأراضي الإسلامية، وكانت العروة الوثقى منبرا لكل هذه الأنشطة.

لكنه وبعد تجربة مريرة عاشها غير خطه الإصلاحي جملة واحدة حيث رأى ما هو أجدر بالإصلاح وأنفع وهو الإصلاح التعليمي والتربوي، وهناك قال قولته المشهورة (أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر في بالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أويتعلم السياسة، أويجب أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس، وسائس ومسوس) [17].

كانت هذه جملة من المؤهلات ساعدت رشيد رضا بشكل أو بآخر على ولوج العمل الإصلاحي في صيغته السياسية التي تنبني على شرع الإسلام، ولم تكن فكرته الإصلاحية سوى مظهر من مظاهر تأثير الواقع الذي عاش فيه، غير أن هذا التأثر لم يصل إلى حد الانجراف مع سلبيات الواقع ومشكلاته، بل وقف منه الموقف الذي كان ملائما ومتلائما

---

16 صدر العدد الأول من **العروة الوثقى** 15 من جمادى الأولى 1301 هـ / 13 مارس 1884، مديرها المسؤول هو جمال الدين الأفغاني، ومحررها الأول هو محمد عبده – أعاد طبعها وإخراجها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – القاهرة – العدد الأول عام 1401 هـ / 1981م

17 العدوي، إبراهيم أحمد. **رشيد رضا الإمام المجاهد**، ص 216- 217

مع منحاه الإسلامي، وطبعي جدا أن ينتظر المسلمون من رجل كهذا إنارة الطريق المظلمة بالجهل والظلم والفساد، وتوجيههم نحوسبل الفلاح والرشاد، ويمكن للباحث -لأي باحث كان- أن يقر بحقيقة واضحة وهي أن الشيخ رحمه الله كان على اطلاع تام بمختلف التيارات الفكرية والأنظمة السياسية القائمة، واعيا برغبات الأمة نحو الخير والسعادة.. ومما زاد من توسيع الفقه السياسي أنه كان على دراية بطرق الفساد وأوجه الضلال التي استشرت سمومها في جسم الأمة.. لم لا يكون في مستوى الفحص والمعالجة وهو الحائز على العقاقير المضادة لهذه السموم من صيدلية الإسلام العامرة "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً". (البقرة: 269)

ثانيا: المنار ودورها في الإصلاح السياسي:

في الوقت الذي عاد فيه محمد عبده إلى مصر بنفس جديد في الإصلاح، وبطريقة مختلفة عن المرحلة السابقة نرى تلميذه رشيد رضا يعقد العزم على الهجرة إلى مصر ليؤسس مجلة يبدأ من خلالها إصلاحاته العامة، هكذا دخل رضا مصر قادما إليها من بيروت بتاريخ 8 رجب من سنة 1315هـ الموافق لـ 3 يناير من عام 1898م، وهذا تاريخ ملائم لبداية العمل السياسي حيث صدر في السنة نفسها -في 15 مارس- العدد الأول من مجلة "المنار"بمباركة محمد عبده ومساعدته، ومكثت من هذا التاريخ إلى سنة 1905م تولي أمرها إلى "الإصلاح الديني" لأن الأستاذ الإمام كان حريصا على عدم تدخل الجريدة في السياسة مباشرة[18]، وتوفي عبده في سنة 1905م حيث انخرط رضا بعد وفاته في العمل السياسي العام، ومما زاد من تقوية عزيمته أن صدى حركة (تركيا الفتاة) بدأ يتسع إلى الخارج، فبادر رضا إلى تأسيس جمعية (الشورى العثمانية) التي مكنته من إصدار مقالات في الاستبداد وسياسة السلطان عبد الحميد وحكم الشورى وطرق إصلاح الدولة العثمانية...

---

18 لكننا نراه من صميم العمل السياسي الشرعي، لأن السياسة التي كان عبده حريصا على عدم طرقها هي من النوع الذي تكلمنا عنه في العنصر السابق، أنظر (مؤهلاته في العمل السياسي) .

عمرت المنار عمرا يناهز سبعا وثلاثين سنة، من سنة 1898م إلى عام 1935م، وهو عمر ظهرت فيه أحداث سياسية جسام كان أكبرها ا يار الإمبراطورية العثمانية والقضاء على خلافتها، وظهور الثورة البلشفية الاشتراكية الشيوعية في روسيا التي قضت على النظام القيصري المستبد والمعتدي على حدود الإمبراطورية الإسلامية، وما جرى بين حركة نجد وحركة الحجاز حول تولي الزعامة على مقدسات المسلمين وتدخل الاستعمار الإنجليزي في المنطقة، وبروز ظاهرة الانفصال التي استفحلت بشكل ذريع في العالم العربي وفي شرق أوربا، وظهور ظاهرة القومية العربية التي تنظر لمستقبل الدولة الوطنية في العالم الإسلامي من منظور الصيغة العلمانية التي أسس دعائمها **مصطفى كمال أتاتورك** ...[19] وهذا كله كان يخلف في ا تمع الإسلامي آفات أخلاقية خطيرة، وعللا وأمراضا فتاكة كلها كانت تتجاوب مع الوضع السياسي العام، كانت مجلة المنار تواكب هذه المشكلات وتتصدى لها بروح علمية وإيمانية وجهادية عالية، ويخطئ من ينظر إليها على أ ا مجلة دينية إصلاحية فقط، بل هي -علاوة على ذلك- فكرية سياسية ثائرة على الوضع، تمارس السياسة بمعناها العام ومن منظور السياسة الشرعية التي دخلها رضا من أفق الفهم الفقهي المتميز، وهي بخلاف (العروة الوثقى)، لأن العروة الوثقى كانت تخاطب الشعب من الخارج في حين كانت المنار تخاطبه من وسط مشكلاته الحية والحيوية، ومما زاد من تألقها أن صاحبها كان عالما بشؤون جزيرة العرب وشؤون أمرائها،وعارفا بظاهرة الحركات العربية بأحوالها وأحزا ا وجمعيا ا، كما كان واسع المعرفة بأحوال الدولة العلية وما يراد لها من الداخل والخارج، وهذا كله تدل عليه مقالات رشيد رضا في ا لة، والواقع أن مجلة "المنار" هي رشيد رضا، فكل فكره الإصلاحي هو موجود في هذه ا لة، وكل ما ألفه من كتب مستقلة إنما يوجد كثيره أوبعضه في المنار[20]، والسبب في ذلك أن المنار ارتبطت بعمر صاحبها فقد توقفت لما توقفت حياته، والفضل يرجع إليه في أنه ذه ا لة وقف صومعة عالية تخترق حجب السماء الملبدة بغيوم التعتيم الإعلامي والتمويه على الحقائق،

[19] خروبات، محمد. **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في التدافع الحضاري**، البيضاء: مطبعة إيباج، 1998، ص96-97.

[20] غالبا ما كان يصنف رسائله باقتراح من أخيار الناس الذين لهم غيرة على الدين وعلى الإسلام والمسلمين، وقد بين ذلك بنفسه في مقدمة بعض رسائله، انظر مقدمة كتابه **حقوق النساء في الإسلام**، ص4.

وقد وقفت المنار في وجه الصحافة التركية الداعية إلى الانفصال عن العرب وتمجيد القانون الأوربي وإيقاف الاستبداد السلطاني، كما كانت جرائد أخرى في البلاد العربية المشهورة بحرية الصحافة كمصر وسورية تحرك أقلامها لهذا الغرض، كانت المنار تقف حائلا أمام كل تلك الدعاوى والأقوال المزيفة، لكن بالحجة والدليل وبصيغة مرنة مقبولة حتى وصفت بأ ا "**لسان حال الإصلاحيين المعتدلين**"[21].

ثالثا: موقعه من الظاهرة الإصلاحية العامة

لم يكن رشيد رضا هو الذي يتكلم وحده عن الوضع السياسي العام للأمة، بل راح المثقفون يتكلمون من مختلف الاتجاهات، فالمسيحيون العرب ينظرون للحالة السياسية العامة والقوميون العرب من المسلمين يتكلمون، والأتراك يخططون لمشروع القومية التركية التي اتخذت من العلمانية طريقا سياسيا جديدا لها، والدولة الوطنية تتكلم عن التحرر بطريقتها وبأسلو ا ومقاصدها الخاصة التي تحفظ لها البقاء والاستمرارية، والمستشرقون يحللون الوضع بطريقتهم الاستعلائية ومنهجهم الانتقائي المشوه وكل يتكلم، أما المخلصون من أبناء الأمة، الراغبون في الإصلاح على الطريقة الشرعية مثل الأفغاني وعبده ورضا وأحمد خان في الهند فلهم تصور مختلف للوضع.

يمكن القول أن مرحلة ما قبل سنة 1908م كانت فيها آراء الشيخ رشيد رضا تتماشى مع آراء محمد عبده ومواقفه، وهي: مهادنة الاستعمار والانتفاع بمعطياته المادية والحضارية، وهذا الموقف يشكل نقطة افتراق عن الخط السياسي الإصلاحي الذي رسمه جمال الدين الأفغاني من قبل، دلك أن مشروع هذا الأخير كان مشروعا سياسيا إصلاحيا بالدرجة الأولى، أما رشيد رضا فقد كانت نظرته إلى الإصلاح نظرة عامة، نظرة تأخذ بعين الاعتبار حتى النظرات الإصلاحية الأخرى، نظرة تستنبط الإيجابي من تلك المواقف وتترك السلبي، وقد مكنته هذه الطريقة من أن يقف على حقيقة الدعوات الإصلاحية سواء في مصر أوفي خارجها، يدلنا على ذلك الموازنات التي كان يعقدها بين الجهود الإصلاحية لرواد الإصلاح السياسي في عصره كموازنته بين جمال الدين الأفغاني والسيد أحمد خان

---

[21] كوثراني، وجيه. **مختارات سياسية من مجلة المنار**، بيروت: دار الطليعة، 1980، ص 36.

في الهند[22] وبين هذا الأخير ومحمد عبده[23]، كل ذلك لأجل اختيار طريق سليم وصحيح، وهو الطريق المركب من إيجابيات المرحلة السابقة.

إن العمل السياسي هو عمل غير كاف في الإصلاح إذ لا بد من إصلاح التعليم والتربية والتوجه إلى إصلاح عيوب ا تمع وهذه القضايا أهمل منها الأفغاني الشيء الكثير، في حين كان أحمد خان في الهند يوازن في دعوته بين السياسي والتربوي والثقافي والتعليمي وحتى الاجتماعي، لذلك فاق جمال الدين الأفغاني في هذه الأمور وإنفاقه جمال الدين في السياسة، وأعتقد أن عزوف محمد عبده عن السياسة في آخر أيامه يأتي من كونه أحس بنقطة الضعف في دعو ما (هو والأفغاني) طوال تلك السنين، وهو أن ا تمع الإسلامي في حاجة إلى إصلاح تعليمي وتربوي أكثر، وأن الإفراط في العمل السياسي يمكن أن يحرق أوراق الإصلاح كلها لما فيه من المخاطرة بالنفس والنفيس، وفعلا فقد كانت اية جمال الدين الأفغاني على هذه الصورة تماما، وكادت الصورة نفسها أن توقف مسار عبده لولا أنه غير المنهج حيث بدأ ينظر إلى الاستعمار نظرة أخرى غير الحرب والجفاء اللذين لن يعطيا شيئا. يمكن أن يكون هناك تعاون جاد ومسؤول يعود على أفراد ا تمع الإسلامي بالنفع، وهنا يتحول (الاستعمار) إلى أداة مسخرة في الإصلاح، لقد أدرك عبده بنظرته التي خضعت لتجارب عديدة أن الحرب والثورة على الاستبداد الداخلي والخارجي أدا ا **الشعب،** جميع أفراد الشعب، وهؤلاء ليسوا في مستوى من العلم والوعي والتربية التي تؤهلهم لخوض غمار الثورة لتغيير الوضع، فلا بد إذا من تربيتهم وتوعيتهم وتنوير فكرهم... كان هذا هو السبب الذي جعل الشيخ رضا يميل ميلة عظيمة عن السياسة ويصدر في حقها ما قد رأيتَ.

لماذا شاطر رشيد رضا محمد عبده في عزوفه عن السياسة؟ وهل السياسة التي أدار رشيد رضا ظهره لها بصحبة شيخه هي كل السياسة أم هو عزوف عن جزء منها فقط؟

سؤال وجيه جدا، وجوابه أن رشيد رضا في هذه المرحلة كان حديث العهد بصحبة محمد عبده، وكان محمد عبده هو الموجه والمدير لأفكار الإصلاح، وهذا يبين أن رضا

---

22 المصدر السابق، ص30.

23 المصدر السابق، ص 28-29.

كان تابعا لشيخه في كل شيء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن السياسة التي عدلا عنها هي السياسة التي تتعلق بقضية الاستعمار وصلته بالنواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية داخل البلاد، وكذلك في صلته بالسلطة الحاكمة، فكأن رضا يريد أن يفسح ا ال للسلطان ليقوم بمهمته، وهي المهمة التي لا يمكن لأحد أن يقوم ا وذلك لسبب واحد هو أ ا أعلا من الجميع، وحتى الاستعمار ليس مهيئا لأن يتحاور ويتذاكر مع أي طرف كان إلا أن يأتي من جهة السلطان أو من قبل جهة لها وزن سياسي وشعبي، وكل محاولة تخرج عن هذا الإطار فإ ا عرضة للسحق، إما من جهة السلطة الداخلية التي لا تفيد بمشاركة أحد في محاور ا مع الاستعمار، وإما من جهة الاستعمار الذي لا يسمح لأي أحد أن يتولى الوصاية على الشعب وعلى السلطة المحلية، وكيف يسمح وهو لا يعترف حتى بشرعية السلطة القائمة في البلاد، لذلك كان رضا يرى أن الإصلاح "لا يمكن القيام به إلا باتقاء السياسة فيه، واجتناب مقاومة السلطة له، ويجعل مداره على تربية النفوس بالدين، وترقية شأن البلاد الاجتماعي والاقتصادي وترك السياسة لأهلها"[24].

ما السياسة التي تركها رضا لأهلها؟

لا شك أ ا السياسة التي تخص أهلها، السياسة التي لا مدخل لرضا ولغير رضا فيها، لكن هناك سياسة أخرى يعرفها رضا ويجيدها وهي السياسة التي يتوجب عليه أن يقوم ا، ويدعو الناس من خلالها ويباشر الإصلاح من موقعها، هذه السياسة هي **السياسة الشرعية** التي جاء ا دين الإسلام، السياسة التي تصلح للبلاد والعباد، وبدو ا يقع الخلل ويحصل الفساد، هذا النوع من السياسة لا يجيده اللورد كرومر ولا تعرفه السلطات الاستعمارية البتة، كما أن السلطة القائمة وإن كانت تعرفه -بحكم انتمائها إلى الإسلام- فإ ا تحبذ الدعوة إليه لا العمل به... وهذا فيه إجابة واضحة للذين عاينوا إصلاح رضا من مواقع خاصة، أولئك الذين رأوا في نبذه للسياسة واعترافه بحالة الاستعمار عملية احتواء وتوافق، واتكالية مع استقبال مريح (للغرب الرأسمالي في الشرق العربي)[25].

---

24 مجلة **المنار**، مجلد: 9 ص 286 – 287.

25 كوثراني، وجيه. مصدر سابق ص 26 وص 33 والخاتمة.

كان رشيد رضا يدرك أطماع الغرب ومشاريعه في المنطقة، وأيديولوجياته التي يريد اكتساح القيم الإسلامية ا، كانت طموحات الاستعمار تظهر لرضا في مسألتين **الأو**لى في مصالحه السياسية والاقتصادية والثقافية التي يجنيها من تواجده في المنطقة، وإدراك هذه الرغبة، والوقوف عند حدودها يتطلب الوعي بحالة العالم في ذلك الوقت، أي أن يكون المرء على حالة من الوعي السياسي العالمي، وكان رضا على معرفة تامة وجيدة بذلك. أما المسألة **الثانية** فتتعلق بمتطلبات أحوال الداخل، وتحقيق رغبات المستعمرين مثل التعمير والتحضير والتمدن وبناء المدارس والمستشفيات والإصلاحات الاجتماعية الداخلية...، وكان رشيد رضا يدرك أن هذه الإنجازات التي يقوم ا الاستعمار ما هي إلا وسيلة لتحقيق الرغبة الأولى.

حيال هاتين المسألتين انقسمت الفئات الداعية إلى الإصلاح إلى أربع طبقات:

الطبقة الأولى: تمثلها السلطات الاستعمارية، وهذه السلطة لها حكم معين، وهي تباشر إصلاحا من نوع معين النوع الذي يضمن للغرب مصالحه وأمنه ووجوده على أرض الواقع.

الطبقة الثانية: وهي الطبقة التي انبهرت بالتقدم الحضاري للغرب، غالبيتهم تعلموا في المدارس الحديثة التي أنشأ ا الإقامة العامة، هؤلاء كان رشيد رضا يسميهم بـ "المتفرنجين" لا تربطهم بتراثهم أي رابط عاطفي، بل كثير منهم يجهل جهلاً تاماً حقيقة "الإسلام" و"الشريعة الإسلامية" وحقيقة "التراث والتحرر"، ويرجع تكوين تيار الفكر الليبرالي العلماني الذي تمثل أيديولوجية الغرب إلى هذه الفئة، فراح يقدم في ساحة الإصلاح عنصر **الاندماج** مع الأفكار السياسية الوضعية التي أنتجها الغرب، بل ناضل من أجل تبنيها وترسيخها ومحاربة ما يحول دو ا، نذكر من هؤلاء مثلا فارس نمر وفرح أنطوان وشبلي شميل والقائمة تطول، وقد اتسع رواد هذا المذهب في السنوات التي تلت هذه المرحلة.

الطبقة الثالثة: وهي طبقة السلطة الحاكمة في البلاد، سلطة لها رغبة في استمرار الحكم على الطريقة الاستبدادية، وهذا كله لأجل بقاء السيد الحاكم الذي يرعى مصالحه ومصالح شبكة من أدعياء الإصلاح النفعيين، أولئك الذين يرفهو ن أنفسهم في مقابل إفقار شعو م، ولهذه الطبقة مطامح وأيديولوجيات معينة فهي تتخذ من القواسم المشتركة بينها

وبين الشعب كالتقاليد والأعراف والدين والمحافظة على الوطن أداة للاستغلال والتمويه على الرعية، ومن خلال تسييرها للشؤون الداخلية عبر الوظائف الرسمية التي تحت سياد ا تكرس مفاهيم معينة يراد لها أن تكون ثابتة ومركزية.. بل غالبا ما تضحي بمصالح الشعب لفائدة مصالح الاستعمار، يدلنا على ذلك أ ا كانت سببا في دخول الاستعمار، إذ أ ا كثيرا ما كانت تقترض لترفيه نفسها وحين تعجز عن إرجاع الديون تتدخل السلطات الأجنبية في البلد متخذة من ذلك ذريعة، وأعتقد أنه ـذه الصورة دخلت فرنسا وإنجلترا إلى مصر، كما دخل الاستعمار إلى بلدان إسلامية أخرى بالصورة نفسها.

الطبقة الرابعة: إذا نحن عرضنا سلبيات الطوائف السابقة تبين لنا أن الإصلاح الحقيقي -(**الإصلاح العظيم**) كما يسميه رشيد رضا- لا يمكن أن يتم من خلالها ومن خلالها وحدها، فنوايا الاستعمار واضحة تدل عليه ممارساته النظرية والعملية في البلاد، ومصالح الطبقة الحاكمة -والتي لها تحكم نسبي في الوضع- لا تعكس الإصلاح المرتقب، أما الطائفة الحليفة للغرب فالإصلاح معها يذوب وينحل، لأ ا -كما يقول-: "لا قيمة لها في نفوس السواد الأعظم لبعدهم عن الدين"[26]. غير أن الجدل كان حادا بين فئتين: الأولى فئة ترى أن الإصلاح السياسي يأتي من جهة الطبقة الحاكمة في البلاد، فالإصلاح لا تقوم له قائمة في نظرهم إلا بالاعتماد على الأمراء والسلاطين والحكام. والثانية فئة ترى أن الإصلاح السياسي ينبثق من القاعدة لا من القمة، لأن القمة في نظرهم هي سبب الفساد فلا يعول عليها في الإصلاح.

غير أن رشيد رضا رأى أن يدير وجهه عن هذا الخلاف واختار **التوفيق** حيث رأى أن إصلاح الحكام لا يكون إلا إذا كانت الأمة متعلمة ومهذبة، وإذا ـذبت الأمة وتعلمت ـذبت جميع فصائل ا تمع ومكوناته بما فيه الحكام، لذلك فهو يدير وجهه جهة الذين شعروا بمصاب المسلمين ليقوموا بواجبهم أحسن قيام، بمن فيهم **رجال الإصلاح، وهؤلاء هم أهل الطائفة الرابعة**، ثم يتوجه إلى رجال الحكومة فيتهمهم بالإثراء غير المشروع على حساب الشعب الفقير، ودعوته إليهم أن يقوموا بمحاربة الرشوة والفساد المسيطرين على الدوائر الحكومية، وطالب الحكومات وحث الجمعيات على القيام بأعمال البر

---

[26] مجلة **المنار** مجلد 6، ص 2-3 ومجلد 11، ص 738.

والإحسان[27]، يقول في عبارة جامعة: "لا بقاء مع ظلم وفساد، ولا عدل مع استبداد، ولا هلاك مع إصلاح، ولا إصلاح للدولة إلا بصلاح الأمة، ولا صلاح لأمة إلا إذا كان فيها بقية من أولي الرأي والعزم، يأمرون بالصلاح وينهون عن الفساد في الأرض، ولا تأثير للأمر والنهي إلا بإجماع الأمر وإحكام الرأي، ولا يفيد الإحكام والإجماع مع مراعاة سنن الاجتماع لاختلاف استعداد الأقوام باختلاف أحوال الزمان والمكان، وزماننا هذا هو زمان الجماعات العلمية والأدبية والسياسية، والشركات الزراعية والصناعية والتجارية، ومتى ملكت الأمة بالجمعيات أمورها المعنوية وبالشركات أمورها المادية كانت جديرة بأن تقوم أمر حكومتها وتقيمها على صراط شريعتها"[28].

إن أفضل طريق للإصلاح هو الإصلاح السياسي الذي تتعاون فيه القمة مع القاعدة حيث يشترك الجميع في إصلاح واحد، لأنه متى كان الإصلاح في جهة واحدة كان ناقصا، "فالحكومة تملك القدرة على إلزام الأمة بالإصلاحات، وصلاح الأمة يؤدي إلى صلاح الحكومة لأن الصالح لا يختار إلا مثله "[29].

وإذا كان رشيد رضا وقف بين الفئة الموالية للحكومة والفئة المعادية لها والموالية للشعب على النحو الذي عرضنا فقد وجدناه يوفق بين فئتين إصلاحيتين مختلفتين: إحداهما موالية للاستعمار وللدولة الوطنية الغربية وتريد أن تجري الأمور على ما عليه حالة الدولة في الغرب؛ والثانية تعادي الغرب مطلقا، وتريد من الإصلاح أن يكون من الداخل، يسير وفق الخصوصية والذاتية والمقومات والثوابت، وغالبية هؤلاء هم من العامة.

حاول رشيد رضا أن يجمع بين الرأيين في رأي واحد تمثله طائفة واحدة أكد على ضرورة وجودها في حل الخلاف فقال: "لا بد من حزب وسط بين **العامة** وبين **المتفر**نجين يكون له جانب إلى النظام والمدنية وجانب إلى الدين النقي"[30]، فجانب "**النظام والمدنية**" يتمثل في إدخال النظم الغربية، وأساليب الحضارة وطرق التسيير ووسائل التنظيم في

---

27 مجلة **المنار**، المجلد 13، ص 348.
28 مجلة **المنار** المجلد 17، ص 7.
29 درينقة. مصدر سابق، ص 48.
30 **المنار**، مجلد 9 – ج4، ص 286-287.

الإصلاح الإداري، فالإسلام والحضارة صديقان يتفقان ولا يختلفان[31]، وجانب **"الدين النقي"** يتمثل في الالتزام بالشريعة الإسلامية في الحكم السياسي، وتسيير شؤون العباد ا، فإحلالها في واقع الأمة هو حيا ا، وإلغاؤها هو إبعاد للإسلام عن أرض الواقع.

هكذا يرتفع صوت رشيد رضا في سماء الإصلاح العام ليكون خير ممثل لهذه الطائفة التي أسس لها جمال الدين وأتمها محمد عبده، وأكملت مع رشيد رضا، طائفة تتلافى سلبيات الدعوات الأخرى لتعمل وفق الإيجابيات، ومن إيجابيا ا: الاعتدال والتوازن والمرونة والعلم والتخطيط، وهي كلها عناصر قابلة لأن تبحث من خلال جهود رشيد رضا في الإصلاح، لوجمعت وبحثت لبرهنت على أن رشيد رضا يمثل في طبقته هاته **التيار السياسي العقلاني الشرعي.**

رابعا: فقهه السياسي الشرعي:

1. الفقه السياسي الشرعي:

الفقه السياسي الشرعي هو عمدة السياسة الشرعية، والسياسة الشرعية تقوم على حسن فهم حقيقة الشرع وحسن إنزاله على الواقع، ثم حسن الإدراك لما يترتب على هذا الإنزال من مآلات وقضايا[32]، وهذا كله لا يخرج عن "إقامة الحق والعدل، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج به الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذوا ا وإنما المراد غايتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبا ا وأمثالها، ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟"[33].

---

31 **الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق.

32 القرضاوي، يوسف. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، القاهرة: مكتبة وهبة 1998.

33 ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، بيروت: دار الفكر، 1977، تحقيق محي الدين عبد الحميد.

والسياسة الشرعية مصطلح جرى استعماله عند أئمة الإسلام، وقد صنفوا فيه مصنفات كثيرة،[34] وأقوى من حاول تحديد معناه تحديدا عاما العلامة ابن قيم الجوزية في مؤلفه "إعلام الموقعين" فقد وضع فصلا بعنوان: "كلام الإمام أحمد في السياسة الشرعية" ساق فيه مجموعات روايات للإمام تخص بعض الأحكام الفقهية كنفي المخنث أوحبسه، وإقامة الحد على شرب الخمر في رمضان، ومعاقبة من سب الصحابة ومن أسلم وتحته أختان أجبر على إحداهن، ثم انتقل إلى الإمام الشافعي فذكر أشياء من فقهه في مثل هذه المسائل مثل جواز وطء الرجل المرأة ليلة الزفاف وإن لم يرها ولم يشهد عدلان على أ ا امرأته بناء على القرائن، وذكر في مثل هذه الأمور مجموعة من الأحكام ليقول في ختام ذلك: "وهل السياسة الشرعية إلا من هذا الباب..."[35]...هكذا تكون السياسة الشرعية التي اشتغل ا رشيد رضا إلا من هذا الباب، فهي لا تبتعد عن روح المعنى الذي حدده ابن القيم وغيره من أئمة الإسلام، غير أن شكلها ومظهرها يختلف باختلاف أقضيتها في جريان العصور، وكانت مشكلات العصر وتفاقم أزماته السياسية سببا في تكوين الفكرة السياسية الشرعية عند رشيد رضا.

2. رشيد رضا الفقيه السياسي:

من شروط الكلام بالسياسة الشرعية، ومن شروط التأليف والتصنيف فيها، وفي القضايا التي تمس واقع الأمة من خلالها أن يكون صاحبها فقيها حق الفقه، وتدلنا المقالات التي كتبها رشيد رضا، وعالج فيها قضايا عامة ومختلفة أنه كان فقيها له اطلاع واسع[36] على كتب الفقه وله معرفة جيدة بحقيقة المذاهب الفقهية المتبوعة وغير المتبوعة، وله إلمام

---

[34] عارف، نصر محمد. **في مصادر التراث السياسي الإسلامي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1981.

[35] **إعلام الموقعين** 373/8.

[36] أنظر كتاب **الوحدة الإسلامية والوحدة الدينية**، مجموعة مقالات صدرت في المنار، المجلد الثالث والرابع والسادس، تعالج قضايا عامة في الفقه السياسي الشرعي من ذلك مثلا:

أ. محاورات المصلح والمقلد في مسألة الاجتهاد والتقليد والوحدة الإسلامية

ب. الأسئلة الباريسية في الاجتهاد والتقليد والشريعة والقانون والمدارس الإسلامية الجامعة.

ج. اختلاف الأمة وسيرة الأئمة، ومخالفة الخلف للسلف الصالح في فهم الدين والعمل به، وما يجب أن يكون عليه المسلمون في دينهم وشرعهم. الإصدار الثالث للكتاب – دار المنار – عام 1367هـ.

واسع بقواعد علم أصول الفقه والمقاصد الشرعية، وكان عالما بكتب الأحكام الفقهية من القرآن والسنة النبوية، كما كان عالما باجتهادات السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم، وقد مكنته هذه المعرفة الواسعة من أن يعمل بالفقه السياسي الشرعي عملا تصاحبه النظرة العلمية الواعية بأن هذا الفقه أصبح جسدا بلا روح، فجسده قائم في المراجع والمصادر والأصول لكن روحه ضاعت تماما بسبب تعطيل العمل بالشريعة الإسلامية في الحياة العامة للبلاد الإسلامية، كما أنه كان يعي أن كثيرا من مفكري عصره من القوميين والغربيين يرددون شبهة استشراقية مفضوحة مفادها أن الشريعة الإسلامية إنما استمدت كثير من بنودها من القوانين الرومانية، وهذا فيه تضليل للشعوب العربية والإسلامية التي تعاني من الجهل الفظيع بسبب أميتها وبعدها عن الإسلام، وهي بلا شك عون للاستعمار على تحكيم ربقته في سياسات المسلمين بالسياسات الغربية الوارثة الطبيعية للقوانين الرومانية، فكان لا بد لرشيد رضا أن يدعوعلماء الأمة وشبا ا إلى الاطلاع على ذخير م الحية في الفقه الإسلامي، ذخيرة توارثوها خلفا عن سلف وهي حجة عليهم في تاريخهم وحضار م وواقعهم، يقول محفزا: "أن يعلم من أدلتهم ومداركهم ما هو مستند إلى نصوص الكتاب والسنة القطعية أو الظنية، وما مستنده القياس أو الاستنباط من القواعد العامة أو الخاصة بمذهب دون مذهب المصالح عند المالكية وغيرهم والاستحسان عند الحنفية، و ذا يعلم غلط من زعم أن المسلمين استمدوا أحكام المعاملات من القوانين الرومانية"[37]، وكان يقدم كتاب "**المغني لابن قدامة**" على سائر كتب الفقه، لا يضاهيه في ذلك سوى كتاب "**المحلى لابن حزم**" الذي كان يعتبر صاحبه مجددا للفقه الإسلامي مثل **العز بن عبد السلام**، ومع هذه الدرجة التي حظي ا المحلى عند رشيد رضا فإن المغني حظي بثناءات مطلقة عنده لدرجة أنه قال مرة: "وإذا يسر الله تعالى لكتاب المغني من يطبعه فأنا أموت آمنا على الفقه الإسلامي أن يموت"[38]، وقد بسط بين يدي هذا التقديم مبررات علمية كثيرة أهمها أن ابن قدامة لخص مذاهب فقهاء المسلمين ا تهدين بأدلتها من أمهات الأحكام ومهمات المسائل، بعيدا عن التعصب في كل ترجيح، وبعيدا عن تكلف

---

37 يعنى أقوال أئمة السلف وعلماء الأمصار من أصحاب المذاهب المختلفة وأدليتهم، أنظر مقدمة **المغني**، ص 17.

38 المصدر السابق، ص 10.

الطعن على أهل الجمود من المقلدين، هذا مع العلم أن المصنف فقيه حنبلي، ومحدث أثري.

لم يكن رشيد رضا متقيدا بمذهب فقهي معين، وإنما كان يجتهد بعمل شخصي، يفتي فيه بالدليل ويسلك فيه سبيل أهل الاجتهاد المطلق، لذلك جاء اجتهاده في مجال الأحكام متميزا لا سيما في تفسيره لآيات الأحكام في تفسيره المشهو ر بتفسير المنار، وهذه ملاحظات عامة عن اجتهاده في مجال النص:

أ. الفهم الجيد والحافظة القوية.

ب. الخبرة الجيدة بالواقع.

ج. الوعي العقلاني التام بالأحكام الشرعية.

د. المعرفة الجيدة لكيفية تنـزيل الأحكام على وقائعها.

هـ. الإدراك التام لمطامح الشعوب الإسلامية.

و. وضوح الرؤية وجودة الأسلوب وبلاغة العبارة.

ز. الخبرة بالمد والجزر في الممارسة السياسية.

ح. حسن تمرير الفكرة السياسية عبر العمل الصحافي الملتزم.

ﻟﺬا غدا رحمه الله موسوعة زمانه، ومجتهد عصره، ومجدد قرنه، ولم يحد عن السنة بل سار على طريق السلف في تقرير الحق وتقعيد العلم وخدمة الشريعة الإسلامية.

3. نقده للتعصب المذهبي:

عرف رشيد رضا بنقده الصارم لمتعصبة المذاهب الفقهية، وقد أعانه على ذلك تتبعه الدقيق للعوامل والأسباب التي أوقعتهم في هذه الصفة، يدلنا على ذلك سرده لأحداث التعصب وما جنته على الأمة من جمود وتخلف وتمزق، سرد يصاحبه نقد منهجي ومضموني بلغة سهلة وواضحة لكنها من حيث القواعد اللغوية رصينة لا تخترق، يقول:

"ولكن المتعصبين للمذاهب أبوا أن يكون الاختلاف رحمة، وشدد كل منهم في تحتيم تقليد مذهبه، وعدم الترخيص للمنتمين إليه في تقليد غيره ولو لحاجة أوضرورة، وكان من مناظرا م في ذلك، ومن طعن بعضهم في بعض ما هو معروف في كتب التاريخ والتراجم وغيرها كالإحياء للغزالي"[39] وهذا مخالف لوحدة الأمة الإسلامية التي أرادها الله أن تكون متكافلة، متعاونة ومتحدة فقال: ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة**﴾ (الأنبياء: 92)، وذم التفرق والتمزق فقال تعـالى: ﴿**إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء**﴾ (الأنعام: 159)، وإذا ما وقع الخلاف -وهو واقع لا محالة- فمرده إلى الوحي لأنه هو المعين الوحيد على حل الخلاف، قال تعالى: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا**﴾ (النساء: 59)، فهذه الاية هي شعار الوحدة، وميزان من يدعو إلى الوحدة، وهي أساس الائتلاف، وقاعدة في درء الاختلاف، يقول رضا: "حقا إنني على ضعفي وعجزي حريص على **الإصلاح الإسلامي على إطلاقه وعمومه،** ولا أخص به أهل مذهب دون غيره، وإنني لست سنيا بمعنى التعصب، بل أنا سني بمعنى أنني مستمسك بما صح من سنة النبي صلى الله عليه وسلم لا أؤثر عليه تقليد أحد"[40].

وكان يوازن في نقده بين تعصب الخلف وتساهل السلف الصالح، هؤلاء الذين كان فقهاؤهم يأخذون بما أراده الله من اليسر في الشرع وانتفاء الحرج منه، وكانوا يضعون في سلم الأولويات عدم التفريق بين المسلمين بالظنون الاجتهادية "حتى كان أشهر الأئمة لا يستحلون الجزم بالحكم فيها، فيقول أحدهم: **أكره كذا،** أو: **لا أستحسنه،** ويقول في مقابل ذلك: **يفعل السائل كذا احتياطا**، أو: **أحب كذا**، أو: **يعجبني**، أو: **أعجب إلي**، أو: **هذا أحسن،** هكذا كان يقول الإمام أحمد في المسائل الاجتهادية أوفيما لا نص صحيحا صريحا فيه من الكتاب أوالسنة ويؤثر نحوه عن غيره"[41].

وقد لا حظ رشيد رضا أن مدونة المذاهب جعلوا من كل هذه الاحتياطات قواعد لهم في تشريع الأحكام، ومع توالي الزمن خرج إلى الوجود فرق مستقلة في الفروع صارت

39 مقدمة رشيد رضا لكتاب **المغني** ص 12.

40 مجلة **المنار** مج23 – ص766. وأنظر درينقة ... مصدر سابق ص 156.

41 مقدمة **المغني** ص13.

فيما بعد -مع متكلمة المذاهب- فرق مستقلة في العقائد أيضا، وهذا كله بعيد عن وضع اجتهاد الأئمة، فالأئمة الكبار من أمثال أبي حنيفة النعمان بن ثابت (80 - 150هـ)[42]، ومالك بن أنس الأصبحي (95 - 179هـ)[43]، ومحمد بن إدريس الشافعي (150 – 204هـ)[44] والإمام أحمد بن حنبل الشيباني (164 – 241هـ)[45] إنما كانوا أئمة لجميع المسلمين، وذلك بتمسكهم بأصول الدين، وأخذهم للأحكام الشرعية بمأخذ الفهم من نصوص الكتاب والسنة، وما صح عن الصحابة، أما ما فعله تلامذ م وأصحا م من جمع لاستنباطا م واجتهادا م فهو صيانة من الضياع، وهو مهم في فتح أبواب العلم، وتسهيله لطلبة العلم لا أن يجمدوا عليه، يقول ابوإبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني[46] "اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، ومن معنى قوله لأقر به على من أراده مع إعلامه يه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط لنفسه"[47].

إن الجمود على رأي الإمام واجتهاده وحده يجعل منه شارعا أو كالشارع، وهذا فيه ما فيه من مخالفة الشرع، ومن افتراق الطوائف المقلدة التي تتباين وتتعادى وتختلف وتتناقض، وقد اختلف المسلمون في أمور الشريعة اختلافات كثيرة، وتباينت آراؤهم، وتعددت مشار م وتناقضت أحوالهم، وقد أفضى هذا الاختلاف إلى ظاهرة التكفير والتفسيق والتدجيل، وهي ظاهرة - للأسف الشديد- سرت في صفوف الدعاة والعاملين في الإصلاح حيث تبادلوا التهم التي كان علماء الأمة لا يطلقو ا إلا في حق الفساق والفجار والمنافقين، ووصية رشيد رضا إلى هؤلاء هي أن يستلهموا من علماء الأمة

---

42 ترجمته في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج13، رقم الترجمة 72972، بيروت: دار الكتب العلمية، ص213 – 454.

43 ترجمته في **طبقات المالكية** المسمى **بشجرة النور الزكية في طبقات المالكية** لمحمد بن مخلوف، دار الفكر، ج1ن ص 52 وما بعدها.

44 ترجمته في **تاريخ بغداد** –ج 2، ص56 وما بعدها ترجمة رقم: 454 **وطبقات الشافعية**- لأبي بكر هداية الله الحسيني ص11 – 12- تحقيق نويهض – بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1979م.

45 ترجمته في **تاريخ بغداد**، ج4 ص412 – 423، رقم الترجمة 2317.

46 مصري، من أصحاب الإمام الشافعي، اختصر كتاب الإمام الشافعي وهو المشهور بمختصر المزني، ولد سنة 175 هـ وتوفي سنة 264هـ له ترجمة في كتاب **تاريخ التشريع** للخضري ص 173، ببيروت: دار الكتب العلمية، 1988م، ص173.

47 مختصر المزني، المقدمة، بيروت :دار المعرفة.

ومجتهديها قوة علمهم وحسن فهمهم، ويتركوا **تعصب المذاهب الفقهية** التي ظهرت بعد موت الأئمة، تعصب تعددت آفاته: من أكبرها وأخطرها التفرق المذموم والتشتت المبغوض، فالاختلاف في الصف مثلاً هو اختلاف في الظواهر ولكنه يسري إلى الباطن فيغيره، فتنبثق من الداخل قناعات راسخة تصبح على مر الزمان قاعدة يبنى عليها عمل شاذ، وقدم رشيد رضا الدليل على ذلك من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه[48] مرفوعا: (لتسون صفوفكم أوليخالفن الله بين وجوهكم)[49]، والمخالفة بين الوجوه شرحها الإمام النووي[50] بأن الله يوقع بين المخالفين العداوة والبغضاء ومخالفة القلوب[51]، وإذا اختلف القلب اختلف كل شيء[52] وللحديث شاهد آخر عند أبي داود بلفظ: (والله لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم)[53] وفي حديث آخر: (لا تختلفوا فتختلف قلوبكم) [54]، والمعنى الذي جاء في الحديث مؤيد من وجوه كثيرة، منها ما بينه رشيد رضا بقوله: "ويؤيد المعنى من المعقول والتجارب ما ثبت من الاتفاق في العادات واللباس من أسباب التآلف، والاختلاف فيها من أسباب التنافر فكيف إذا كان الخلاف في الدين،

---

48 صحابي وابن صحابي، خزرجي أنصاري، مات سنة 65 هـ، له ترجمة في **تقريب التهذيب**، للحافظ ابن حجر، رقم 7152، بيروت: مؤسسة الرسالة،1996م، ص494.

49 أخرجه **البخاري** في كتاب "الأذان" – باب: "تسوية الصفوف عند الإقامة"- فتح الباري: ج2، ص206 – 207، رقم الحديث 717- طبعة دار الفكر، تحقيق الشيخ ابن باز.

وأخرجه **مسلم** في صحيحه – كتاب" الصلاة"- باب "تسوية الصفوف وإقامتها"، ج1 ص324، رقم الحديث 436، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بعناية محمد فؤاد عبد الباقي.

50 الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دمشقي ولد سنة 631هـ وكانت وفاته عام 676هـ، أخرجت له ترجمة جيدة في مقدمة رياض الصالحين الصادرة عن دار القبلة في جدة وعن مؤسسة علوم القرآن ببيروت، 1990م.

51 استفيد هذا التعليق من هامش رقم (01) في صفحة 324 من صحيح مسلم.

52 قياسا على حديث آخر للنعمان بن بشير مرفوعا: (إلا وإن في الجسد مضغة إن صلحت صلح الجسد كله وإن فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)، أخرجه البخاري في الإيمان، أنظر فتح الباري ج1 ص126 رقم 52، وأخرج الإمام مسلم في صحيحه "كتاب المساقاة" ج3 ص1219-1220، رقم الحديث 1599.

53 أخرجه أبوداود في السنن من حديث النعمان بن بشير أيضا، أنظر كتاب "الصلاة"، باب "تسوية الصفوف"، ج1 ص178 رقم 662، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية لبنان، والحديث صحيح.

54 المصدر السابق، حديث للبراء بن عازب مرفوعا،رقم الحديث 664 وهو حديث صحيح أيضا.

وكان كل فريق يعتقد أن الآخر مخالف لله ولرسوله بدعواه أن ما عليه أهل مذهبه هو الحق، وما خالفهم فيه غيرهم باطل"[55].

ولما كان التفرق سببا في ذهاب سلطة الأمة، وسببا في إضعافها بين الأمم، وسببا في تمكين الأجانب من الاستيلاء على البلاد والعباد كانت النصيحة التي يقدمها رضا هي: "وجوب تلافي شرور هذا التفرق، وجمع الكلمة ووحدة الأمة، وكان هذا الغرض من أهم ما أنشأنا لأجله مجلتنا "المنار"، وأول ما كتبناه من التفصيل في ذلك "محاورات المصلح والمقلد" التي نشرت في ا لمدين 3 و4 أي من أكثر من ربع قرن، ثم جمعت في كتاب مستقل منذ بضع عشرة سنة"[56]، وهذا الفعل من الشيخ رضا إنما يأتي من منطلق إيمانه أن الدعاة إلى الله والعاملين في الإصلاح العام مالوا إلى التيسير ساهموا في جمع الشمل ولم الصف، وكلما تشددوا وتعسروا كلما شقوا مع الأمة التي يعاني أهلها من الجهل الفظيع والتخلف المريب، وفي القرآن والسنة نصوص ذات أحكام شرعية تشهد لهذه الدعوى منها قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ (آل عمران: 159)، وفي حديث أبي موسى الأشعري[57] مرفوعا: (يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا)[58] وفي حديث أبي هريرة[59] مرفوعا: (إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا)[60]، وهذا كله لغرض واحد كان الشيخ يريد كشفه للناس وبيانه لهم وهو الذي يقول فيه: "وإنما غرضنا هنا أن نبين أن يسر الشريعة وحكمة التشريع[61]، وكون الاجتهاد رحمة للأمة إنما يعرف من مجموع كلام ا تهدين،

---

55 مقدمة **المغني** ص16.

56 المصدر السابق، وهو يريد بذلك كتاب: **الوحدة الإسلامية والوحدة الدينية**، سبقت الإشارة إليه.

57 عبد الله بن قيس بن سليم، صحابي مشهور، أمره عمر ثم عثمان، وهو أحد الحكمين بصفين، مات سنة: 50هـ، وقيل بعدها، ترجمته في "تقريب التهذيب"ص:260. رقم: 3542.

58 أخرجه **مسلم** في الجهاد، باب الأمر بالتيسير وترك التنفير، ج3 ص1358 رقم الحديث: 1732.

59 الدوسي، صحابي جليل، اختلف في اسمه واسم أبيه، مات سنة سبع، وقيل ثمان وقيل تسع وخمسين، وهو ابن ثمان وسبعين سنة، انظر التقريب، ص599-600رقم 8426.

60 أخرجه **البخاري** في الإيمان – باب الدين يسر، ج1 ص93 رقم الحديث: 39.

61 أعتقد أنه لهذا الغرض ألف كتابه: **يسر الإسلام وأصول التشريع العام**، أبان فيه على مقدرة عالية في الإلمام بعلم أصول الفقه وقواعده التشريعية ومصطلحاته الفنية، كما تفنن فيه بالأسلوب الفقهي الذي يعالج القضايا الفقهية العامة على طريقة أهل الفقه الكبار. الكتاب نشره المؤتمر الإسلامي، طبع بمطبعة نهضة مصر، ط2 1956م.

ويفوت من قصر نظره على مذهب واحد من مذاهبهم، وأن طلاب الإصلاح للأمة الإسلامية ما زالوا يقترحون تأليف جمعية من علماء المذاهب المتبعة كلها تضع للأمة كتبا في العبادات والمعاملات تؤخذ من نصوص الكتاب والسنة، ومن اجتهاد جميع ا تهدين، يراعى فيها اليسر ورفع الحرج ودرء المفاسد ومراعاة العرف، وغير ذلك من القواعد[62].

4. دعوته إلى وحدة المذهبين: السني والشيعي

الدعوة إلى الوحدة هي دعوة عامة عند رضا، والوحدة في دعوته وحدة شاملة، فلم تقتصر على وحدة المذاهب الفقهية عند أهل السنة فحسب بل دعا إلى الوحدة بين المذهبين السني والشيعي، غير أن الدعوة لم تكن تتغاضى عن العيوب القائمة بين اتباع المذهبين ولا تحجب عنه رؤية البدع والمنكرات الواقعة فيهم، فقد نال المذهب الشيعي من نقده ما نال مذهب أهل السنة، ومن خلال النقد كان يبين أن مسائل خلاف المذهبين إنما تزيد في الفرقة وفي التشتت، وأن اجتهادات مجتهدي أصحاب المذهبين لا تساهم في الوحدة، وفي قوله تعالى: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء﴾ (الأنعام: 159) وعيد لمن فرق الدين بأي شكل من الأشكال، ولما كانت الوحدة من الفروض المطلوبة شرعا اهتم ا اهتماما بالغا، وقد شكل موضوع الوحدة بين السنة والشيعة حيزا كبيرا من جهده وعمره فقد جاهد في سبيل ذلك أكثر من ثلث قرن كما ذكر ذلك بنفسه[63]، ومهما كان الخلاف طاغيا ومتأصلا تاريخيا فإن قاعدة رشيد رضا في الوحدة هي قوله: "أن نتعاون على ما نتفق عليه، ويعذر بعضنا بعضا فيما نختلف فيه"[64]، ويخاطب السنة والشيعة جميعا فيدعوهم إلى ضرورة التوحد بعبارة جامعة مانعة يقول فيها: "إذا كنا لسنا في حاجة إلى الانتقام، وإذا كنا قد ذقنا فعرفنا جناية سل الحسام، وإذا كنا مهددين في كل أرض لأن ديننا الإسلام، وإذا كنا -كما نعلم- على خطر لا ينجي منه إلا الاتحاد والالتئام، وإذا كان هذا الاتحاد متعذرا من جهة وحدة السلطة والأحكام، أفلا

---

62 مقدمة **المغني**، ص23.

63 أنظر مقدمة **المغني**، ص16.

64 **المنار**، المجلد الأول- ص792 وهذه القاعدة استعار معناها من الإمام الغزالي في:"القسطاس المستقيم"، يقول فيها: الاكتفاء بالعمل المجمع عليه، وعد المسائل الظنية فيها كأن لم تكن"، أنظر مقدمة **المغني**: ص16، وهي قاعدة لو عمل بها لأعطت خيرا كثيرا.

يجب علينا أن نتلمسه من جهة الوحدة الدينية في العقائد المتفق عليها، والأخلاق التي لا خلاف فيها، والأخوة التي دعانا القرآن إليها، أفلا ينبغي أن نأخذ هذه المواسم مذكرات بأفضل ما كان من سلفنا، وأنفع ما كان من أئمتنا، ونجتهد في أن نجعل شعورنا واحدا حتى يصدق علينا قول نبينا صلى الله عليه وسلم: (ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضوتداعى له سائر جسده بالسهر والحمى)[65] و[66].

خامسا: شمولية الإصلاح السياسي عند الشيخ رضا.

كلمة **الإصلاح** التي نتكلم عنها هي كلمة عامة وشاملة، فهي لا تنحصر في جزئية من جزئيات الحياة، ولا في مكون من مكونات ا تمع، والسعي ا في الحياة يقتضي إصلاح المؤسسات الفكرية والاجتماعية من هنا تنبثق النظرة الإصلاحية للرجل، وإذا أردنا فهم الإصلاح لديه وجب استحضار الأزمة العامة والمشكلات الشاملة التي خيمت بكلكلها على العالم الإسلامي برمته، لقد ساهم أولئك الأعلام -ومنهم رضا- في التخفيف من حدة وطأة المشكلات والأزمات التي بلغت حد ا الغاية وذلك بتشخيصهم لها، واقتراح حلول لمعالجتها، ولم لا: فقد ساهموا في إزالة بعضها، واعتقد أنه لولا جهودهم الموفقة لكانت الأزمات والمشكلات أكبر بكثير مما هي عليه اليوم، إ م وقفوا وراء صيحات التحرر، وتحقيق الانفصال عن الحكومة الاتحادية في تركيا، وطرد الاستعمار من ديار المسلمين بل يكفيهم فخرا أ م يقفون وراء موجة **الصحوة الإسلامية** التي تعم العالم الإسلامي اليوم. هذا ويجدر بدعاة الصحوة أن يقفوا على حقيقة الدعوات الإصلاحية عند هؤلاء الأعلام، لأن هؤلاء لم يكونوا يعملون لأنفسهم ولا لأوطا م إ م كانوا يمسون الكيان الإسلامي برمته، والضمير الإسلامي الحي أينما كان، ونظن أن سبب فشل تجارب المعاصرين في مجال الإصلاح السياسي إنما يكمن في عدم استقراء التجارب المماثلة، والجهو د السابقة التي لا تبعد عصرا ولا وطنا.

---

65 أخرجه **البخاري** في صحيحه من حديث النعمان بن بشير في كتاب "الأدب "، ج10 ص438 رقم الحديث 6011.

66 **المنار**، ج 6 ص238.

إن كثيرا من الآراء التي جاء ا رشيد رضا هي في حاجة إلى بحث وتفصيل على المستوى السياسي، وذلك أن أفكاره في مجال الإصلاح تبدو صالحة لكثير من مشكلات هذا العصر، نذكر منها مثلا:

أ. تحرير العقل من الأوهام والخرافات والشعوذة، وتنويره بالفكر العلمي والتقدمي.

ب.محاربة الشرك وعبادة الأوثان والقبور بالدعوة إلى التوحيد والربوبية الحقة.

ج. محاربة الجمود والتقليد والكسل وذلك بتفعيل الاجتهاد والفهم السليم للنص.

د. مناهضة الظلم والاستبداد والقهر بالعدل والشورى والتسامح.

ها. الدعوة إلى العلم والتقنية الاختبارية، وإشاعة روحها في ا تمع الإسلامي.

و. الدعوة إلى الصناعة الفاعلة، والتجارة الرابحة، والفلاحة الناجحة.

ز. إصلاح كل أمراض ا تمع التي تفتك به فتكا كالرشوة والزنا والقمار والربا والانتهازية ...

ط. محاربة الاستعمار بمختلف أشكاله، وبث الوعي السياسي الشرعي في الأمة.

كل هذه هي دعوات ومطالب كان رشيد رضا يتحرك في إطارها وما لم نذكره بالاسم فهو يدخل في عمومها.

إن الإصلاح الذي يريده رضا هو **الإصلاح السياسي** الذي يتم بالإسلام وفي الإسلام، وقد يعتقد البعض أن أحسن إصلاح هو الإصلاح الذي يكون على حساب الشريعة الإسلامية وذلك حين يجمعون بينها وبين ما خالفها من القوانين الوضعية والأحكام العلمانية، فالشريعة في نظره تحوي أصولا جامعة، صالحة لأي إنسان كان في أي زمان ومكان، جاءت لتعتق الإنسان من العبودية والظلم، وتحرره من الخرافات والأوهام والشرك، وبما أ ا آخر الشرائع السماوية على الإطلاق فإنه لا يقبل من أي كان أن يبلغ شيئا باسم الوحي، فيشرع تحريما وتحليلا باسم الدين، والحكومة التي تنشأ في ا تمع الإسلامي والتي تسهر على مصالح المسلمين إنما هي حكومة مقيدة بالأحكام

الشرعية التي تضبط العدل والشورى، وليس لأي كان أن يستبد بالتفسير والتحليل باسم السلطة الدينية الروحية، فليست في الإسلام سلطة دينية روحية، إنما تستنبط الأحكام بالعلم والفهم وفي استقلالية تامة، وهي تتأتى لكل من آنس من نفسه قدرة على الاستنباط وتحلى بالشروط التي قررها أهل هذا العلم لهذا الغرض، لذلك فالعلماء ا تهدون هم سواسية في جميع أحكام الشرع، وإنما يتفاضلون بتفاو م العلمي والعملي، ويتفقون جميعا على أن الأحكام السياسية والمدنية إنما تستند على قاعدة: درء المفاسد وحفظ المصالح والحرص على الضرورات الخمس التي أقرها أهل الأصول والفقه والمقاصد[67].

سادسا: السياسة العامة عند رضا.

نظر رشيد في الصفحة السياسية العالمية والمحلية من منظور الشريعة الإسلامية، فانتصر للحق ودعى إلى الوحدة الإسلامية ورد على الظالمين والمستبدين والملحدين، وأبدع في الممارسة السياسية الإسلامية بخاصية **التوازن** في العمل السياسي، ومن منطلق نظرته المتوازنة التي أكسبته تماسكا في اتخاذ الموقف سنسلط الضوء على بعض مواقفه من السياسة العامة، وذلك بتقسيمها إلى سياستين: خارجية وداخلية.

أ. موازنته في مجال السياسة الخارجية: وقف رشيد رضا -وهو يعالج القضايا السياسية الخارجية- أمام كتلتين: إحداهما قائمة، صامدة لكنها تعيش مخاضا من الداخل، والثانية تبدت كقوة جديدة، هاجمة، تريد ابتلاع الأولى وانتزاع السيادة منها، فالأولى هي قوة الدولة العثمانية والثانية هي القوى الغربية. كيف كان موقفه منهما ؟

لا يمكننا الحديث عن موقف واحد موحد في مجال السياسة، لأن عالم السياسة هو عالم متغير، وطبعي جدا أن تتغير المواقف وتتبدل الأقوال، ولقد حاول بعض الباحثين أن يحكموا على الشيخ بالتناقض والاضطراب وهم يعلمون جيدا أن بين القولين الموصوفين بالتناقض فسحة من الزمن، وهذه الفسحة كفيلة بأن تتغير فيها أشياء كثيرة، ففي 30

---

67 أنظر **المنار**، ج27، ص 497 – 499.

كانون الثاني من عام 1923م كتب رشيد رضا رسالة إلى أمير البيان شكيب أرسلان[68] يذكر له فيها أنه يرجح الترك على الإفرنج على سلبيا م في ظلم العرب واحتقارهم والبغاء عليهم، وكان يطلب أن يعود الترك لحكمهم للبلاد العربية عوض بقاء الإفرنج فيها[69]، وهذا الموقف هو الموقف الأصيل لرشيد رضا وهو الموقف الشرعي الذي أصله بمبررات كثيرة منها أن وجود الإفرنج في ديار المسلمين هو كارثة حقيقية لهدم الأخلاق والعلم والتربية ومصادرة الشخصية المسلمة، يضاف إلى هذا انعدام التجاوب بين أهل البلد والمستعمرين، وإذا اختار الأتراك فلدواع كثيرة منها القواسم المشتركة الكبيرة بين العرب والترك، ثم إن حكم الأتراك هو حكم عريق في هذه البلاد ألفه الناس وعاشوا عليه... لكن بعد ثلاثة سنوات من تاريخ الرسالة الأولى وبالتحديد في سنة 1926م كتب رسالة أخرى لشكيب أرسلان يذكر له فيها أنه لم يعد مرتاحا للحكم التركي لا سيما بعد أن ظهرت نوايا مصطفى كمال أتاتورك في تثبيت دعائم العلمانية في كل مؤسسات الدولة بعد أن ظهر خطه المعادي للإسلام جهارا، لقد أعرب في هذه الرسالة السياسية أنه بدأ يرى في التسلط التركي على ديار العرب خطرا هو أشد من خطر الإفرنج[70]، وأعتقد أن رشيد رضا وازن بين وقوع نظام الحكم في تركيا تحت السياسة الغربية وبين وقوع بلاد العرب تحت حكم الأتراك إذ سيعاني العرب في هذه الحالة من ظلمين مركبين: ظلم الأتراك وظلم الاستعمار، فكان لا بد من اختيار ضرر واحد هو ضرر الاستعمار وحده، وهو الضرر المرجح، لكن كان أمامه اختيار آخر هو بحث العرب عن أنفسهم، وتكوين دولتهم المستقلة، دولة عربية قوية، قادرة على حكم نفسها بنفسها بعد إجلاء الاستعمار عنها وهذا ما سنراه في حديثنا عن السياسة الداخلية.

ب. موازناته في مجال السياسة الداخلية: السياسة تحتاج إلى الأخلاق لأن الأخلاق تحافظ على التماسك الفكري، وعلى التوازن التام في اتخاذ المواقف من الأحداث الجارية، واعتقد أن رضا كان على هذه الخصال، فقد حافظ على تماسكه الفكري وتوازنه في

---

68 ولد سنة (1286 هـ / 1869م)، وتوفي سنة (1366هـ / 1946م)، أول من أطلق عليه أمير البيان هو رشيد رضا، راجع الترجمة الجيدة التي أنجزها له خالد فاروق في مقدمة كتابه **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، القاهرة: دار البشير، بدون تاريخ.

69 الشرباصي، أحمد. **رشيد رضا صاحب المنار: عصره وحياته ومصادر ثقافته**، 1970، ص40-41.

70 أرسلان، شكيب. مرجع سابق، ص435- 436.

التعبير عن مواقفه حيال الأحداث، إذا مال إلى حركة سياسية معينة برر هذا الميول، وإذا تخلى عنها ومال إلى ضدها برر أيضا، وفي كلتا الحالتين كان يؤصل آراءه بالشرع، ويستخدم القواعد اللازمة في الترجيح والموازنة، لقد وجد نفسه بين حكومتين متصارعتين يراد لواحدة منهما أن تكون لها السيادة على أرض الحجاز، وتمثل الحكومة الإسلامية المرتقبة التي كان ينتظرها بشغف كبير، الأولى هي حكومة الحجاز بزعامة **الشريف حسين** شريف مكة والثانية حكومة نجد بزعامة آل سعود، ولم يتمكن رضا من اتخاذ موقف مؤيد أو معارض لما يجري بينهما من خلاف إلا بعد أن سبر وضعيتهما، وتعرف على مقاصدهما وصحة ادعاءا ما التي من أبرزها: خدمة الإسلام والمسلمين وصيانة الديار المقدسة، وفي المنار نجده يبسط لنفسه وللناس موازنة بين الحركتين يستخلص منها ما يبرر ميوله لإحدى الطائفتين.[71]

مهما تقلبت الأحداث وتغيرت الظروف فإن رضا كان حاضرا بقلبه وعقله، يصوغ ما يجري بقلمه، يسعى من خلال كتاباته النقدية والتقويمية إلى التأثير في الأحداث، وعوض أن يقف موقفا متفرجا كان ينخرط فيها ويوجه ما يراه صائبا وصالحا للبلاد والعباد، وكان هاجسه السياسي هو البحث عن الدولة الإسلامية التي تجمع شتات المسلمين، وتحافظ على التوازن في المنطقة.

تلك هي ملامح عن السياسة العامة عند رشيد رضا، سياسة ذات بعدين: خارجي وداخلي.

سابعا: الموضوعات السياسية التي تكلم فيها

نعني بذلك الموضوعات السياسية التي تكلم فيها من منظور السياسة الشرعية، وقد اخترنا لها موضوعات الخلافة والشورى والثورة والاشتراكية.

---

71 والواضح أنه رجح حكومة نجد على حكومة شريف مكة، انظر بسط ذلك في **المنار**، المجلد 26-ج6 ص454-477.

موضوع الخلافة: كتب رشيد رضا في موضوع الخلافة، وأصدر فيها كتابا بعنوان: "الخلافة أوالإمامة العظمى"[72]، ومعلوم أن موضوع **الخلافة** هو من الكلام المحظور تداوله في ذلك العصر لدرجة أنه كان من الموضوعات الممنوعة على طلاب الإصلاح من العرب، والسبب أن حكومة الأستانة كانت تراقب كل المطبوعات، وتمنع نشر كل كتاب من كتب الكلام والعقائد والحديث والتفسير التي تذكر فيها قضية الخلافة، حتى أن المطابع كانت تحذف الفصول والأبواب التي تتكلم في الموضوع إن أريد لهذه الكتب أن تروج في عاصمة الدولة[73]، لكن ما شأن رشيد رضا بحكومة الأستانة، فالسلطان عبد الحميد لم يعد له من الأمر شيء إلا الاسم، وأن الأمر قد استتب في يد الاتحاديين، وأن القرار السياسي أصبح قبضة في يدهم، أما الشعب الذي هو في حاجة إلى خطابات سياسية في موضوع الخلافة هو الشعب العربي، وأن لرشيد رضا منبرا خاصا يخاطب من خلاله العرب غير أنه كان يعين ا لمة بمؤلفات مستقلة تتصل بالموضوع رأسا، منها كتابه "محمد رسول الله"[74] ثم كتابه "أبوبكر الصديق أول الخلفاء الراشدين"، ثم أردفه بمصنف حول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب والحسن والحسين، وهي مطبوعة ومتداولة[75].

إن تجرد محمد رشيد رضا للتأليف في صدر الإسلام ابتداء من عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى عهد الحسن والحسين ليدل على أنه وضع يديه على القلب في قضية الخلافة، فالأحداث التي وقعت على عهد رسول الله والخلفاء الراشدين والحسن والحسين هي أم أحداث الخلافة الإسلامية والأزمنة التي عاشوا فيها هي الأزمنة المفضلة والمباركة في زمن الخلافة الإسلامية، والأمكنة التي عاشوا وماتوا فيها هي الأمكنة المقدسة التي تحظى باهتمام المسلمين ورعايتهم حتى أن حركة الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية إنما ظهرت في الحجاز، أما فتاواهم وأحكامهم واجتهادا م وأقضيتهم وما خلفوه للأمة من سنن فهو زاد لكل من يتولى الخلافة أو يعمل باسمها، لكن الحكمة من هذا كله هو تذكير المسلمين بحياة

---

72 درينقة مرجع سابق، ص32.

73 كوثراني، وجيه. مرجع سابق، ص204.

74 **محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم**، كتاب جامع في السيرة والسنة والسرايا والبعوث والفتوح والشمائل والدلائل إلى غير ذلك، يدل على تألق صاحبه في معرفة الفنون الإسلامية الأساسية، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط3، 1949م.

75 أنظر مقدمة كتابه **أبوبكر الصديق**، ص3-4، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

الخلفاء والأبطال السياسيين المخلصين لأحكام الشريعة الإسلامية لتبقى حية في الأسفار والقلوب، وحاول رضا -بقدر ما أوتي من علم وفهم وتدقيق- أن يصور شخصيا م بصورة جلية واضحة، تبقى حية ماثلة أمامهم في أي عصر، وباعثة لهممهم، وقدوة يحتذي ا الأبناء في حسن البلاء، طلبا للإقدام، ودرءا للتولي والإحجام، رفعة للشأن، ورغبة في الصبر والإخلاص، ذلك أن نشر التوحيد والعقيدة الصحيحة يحتاج إلى التضحيات الجسام، والقضاء على الوثنية والشرك يتطلب العزيمة والهمة، أما نشر العدل والفضل فلابد لهما من الإيمان الراسخ والوجدان الصافي.

موضوع الشورى: الشورى هي عصب الحكم، وشريان العدالة في الإسلام، لا يستقيم الحكم إلا ا، لذلك أولاها رشيد رضا أهمية بالغة في مقالاته، ولقد لقيت نظرياته في مجال الشورى قبولا واسعا لاستهدافها محاربة الاستبداد الفردي الذي يسود نظم الحكم في الأقطار العربية التي تعيش تحت ظل الإمبراطورية العثمانية، ومما يدل على أن آراءه في مجال الشورى انتشرت بصورة كبيرة جعلت الدولة العثمانية تقف ضده متخذة في ذلك إجراءات صارمة، منها: منعه من الوصول إلى الأراضي العربية التي كانت خاضعة لحكمها، ومضايقة إخوة رشيد رضا في القلمون، وحاول جواسيسها تخريب مكاتب المنار في القاهرة.

وقد استمرت هذه المضايقات على رشيد رضا وأسرته حتى إعلان الدستور عام 1326هـ الموافق لعام 1908م[76].

وبالروح نفسها انخرط رشيد رضا في أول حزب سياسي أسس في مصر اتخذ له اسم **حزب الاتحاد الشوري، و**كان واحدا من مؤسسيه، والغرض من وجوده فيه هو تبليغ فكرة الشورى إلى الشعب، وتعليمها إياهم، أما انخراطه في الحزب فيدل على محاولة ممارسة السياسة بطريقة شورية، لكن الحزب لم يذهب بعيدا لأنه كان يضم بين جناحيه فرقتين مختلفتين: فرقة من **الاستقلاليين** الذين يطالبون بالاستقلال التام عن الدولة العثمانية، وفرقة من **الاحتلاليين** الذين يرون بأن الاستقلال إنما ينبني على مساعدة أجنبية تعلم

76 كوثراني، وجيه. مرجع سابق، ص14-15. وانظر محمد أحمد درينقة، ص32.

الشعب الحكم الديموقراطي النيابي وتقوده نحو العدالة، ورضي ذا الاختلاف والتناقض لأن فكرته كانت ناصعة وواضحة جعلت أكثر نصارى العرب ينسحبون من الحزب[77].

ولما ظهرت حركة **تركيا الفتاة** التي قاد ا **جمعية الاتحاد والترقي،** واتسع صداها في الخارج، وأصبحت لها فروع تابعة بادر رشيد رضا بتأسيس جمعية تدعى **جمعية الشورى العثمانية** ردا على علمانيتها وتحللها وإهانتها للعرب والإسلام، وقد مكنته هذه الجمعية من إصدار مقالات في الحكم الاستبدادي المطلق وما جناه على الأمة، ولما بشر الانقلابيون **بالحياة الدستورية** كتب رشيد رضا مقالات كثيرة يهلل فيها **بالدستور،** ويعد الأمة بغد سياسي أفضل، وألقى خطبا كثيرة في هذا الشأن معتبرا أن يوم إعلان الدستور هو يوم عيد للأمة، وأنه نعمة من نعم الله على المسلمين، وقد أضفى عليه رضا طابع الشرعية حين قارنه مع نظام الشورى الإسلامي، فالدستور يشبه نظام الشورى لأنه يحد من نظام الحكم الاستبدادي، ويلغي نظام الحكم المطلق، يقول: "إن القوم الذين يرضون أن يستبدهم حاكم يفعل فيهم ما يشاء، ويحكم بما يريد ينبغي أن يعدوا من الدواب الراعية، والأنعام السائمة"[78].

ولا يشك رشيد رضا في أن مقاومة الاستبداد وإنشاء ا الس النيابية والدعوة إلى تحكيم الشورى وحكم العدل إنما هي أمور استفادها أهل مصر من معطيات ثلاثة:

الأول: الإسلام وشريعته السمحة، فنصوصه وتاريخه حافل بالتجارب والأحكام الحاثة على ذلك.

الثاني: عالمان جليلان، كان لهما دور كبير في تحريك النظرية السياسية الإسلامية بصفة عامة، ونظام الشورى بصفة خاصة في أنحاء العالم الإسلامي، وهما: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

الثالث: الاختلاط بالأوربيين، فلولا الاختلاط م لما تنبه المسلمون إلى حالهم، فإذا كان الأفغاني وعبده قد أتيا بما عجزت الأوائل عن الإتيان بمثله فإن الشعوب الإسلامية

---

77 كوثراني، وجيه. مرجع سابق، ص246 – 247.

78 المصدر السابق، ص97.

كلها تنبهت على اختلاف اتجاها ا إلى خطر الاستبداد عليها، وسوء العاقبة التي تجنى من الحكم المطلق فالاستعمار له دور الموقظ والمنبه من الغفلة العظيمة التي أصابت المسلمين[79].

الثورة: بقدر ما كان جمال الدين الأفغاني (ثوريا) "يرى الثورة هي الوسيلة الأجدى والأفعل لبلوغ الغاية التي حددها كإستراتيجية لشعوب الشرق في ذلك الحين"، وبقدر ما كان محمد عبده (إصلاحيا) "يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية، وأن التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة وكذلك المؤسسات العتيقة بعد إصلاحها هي السبيل الوحيد لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والتحرير السياسي"[80] كان رضا يجمع بين الثورة والإصلاح فيما يمكن أن نسميه **بالإصلاح الثوري** أوالدعوة إلى **"الثورة الإصلاحية"** لأن الثورة والإصلاح في نظره أمران متلازمان لا يتحقق الهدف إلا ما، جاء ذلك نتيجة جمعه بين أسلوب شيخيه، كما أن واقع المرحلة لا يسمح سوى بالجمع بين هذين الأسلوبين، لأ ما عنصران فاعلان في التغيير السياسي الذي كان رضا يطمح إليه، ومن خلال مقالاته التي مارس في بعضها تحريضات سياسية قوية ضد الاتحاديين الأتراك المستبدين من جهة، وضد ثورة شريف مكة، وضد الاستعمار بكل صوره وأشكاله، وضد القوميين المسيحيين المطالبين بالوصاية الفرنسية أو الإنجليزية أو الأمريكية تظهر ثوريته جلية وواضحة، لكنها ليست ثورة جارفة، ساخطة على الوضع سخطا تاما كما كان حالها عند الأفغاني، بل هي ثورة من النوع المستساغ، إنه يثور بالمعالجة الهادئة، وبالتقويم الرصين، وبالإصلاح المتين الذي يدعو إلى تغيير الوضع من حال الظلم إلى حال العدل، ومن حال الاستبداد إلى حال الشورى والديموقراطية، ومن حال التمزق والتشرذم إلى حال الوفاق والاتحاد والتآخي، ومن حال الجهل والتخلف إلى حال العلم والتقدم والمدنية... هكذا تكون الثورة واضحة... ويكون التغيير الذي يرمي إلى تحقيقه ا إيجابيا ومقبولا، فالأزمة كانت عامة وشاملة، والأحداث تتوالد بكيفية فجائية وسريعة... وهذه كلها تدفعه إلى المساهمة في تغييرها بما يراه ملائما.

---

79 المصدر السابق، ص98-99.

80 عبده، محمد. **الأعمال الكاملة لمحمد عبده – الكتابات السياسية**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972م، ص37.

نعود هنا إلى صلة الثورة **بالشعب** حيث نلاحظ أن الأفغاني كان يثق بالجماهير والعامة وحدهم دون غيرهم، لأن هؤلاء -حسب تصوره- هم أداة التغيير، وهم المالكون للقدرات الخارقة والضرورية التي يتوقف عليها قلب الوضع، أما محمد عبده فإنه كان قليل الثقة بالجمهور، ولا يراهن عليه كثيرا في التغيير، لأن عبده يدعو إلى منطق آخر يختلف عن منطق الثورة عند الأفغاني، وذلك من منطلق إصلاحي يركز على الذات الملقية، الذات التي تؤمن بأ ا هي المحرك لأحداث التغيير، لذلك أسقط عبده من حسابه الجمهور[81] ولا سيما في المرحلة الأخيرة التي ترك فيها السياسة، وقد تركها لتلميذه رشيد رضا الذي شرع فيها مباشرة بعد وفاة الأستاذ الإمام.

إن الجمهور الذي تركه عبده هو ا ال الذي تحرك فيه رضا، وقد تحرك فيه بطريقة إيجابية وفاعلة بمجلة المنار التي خاطب ا الشعوب قاطبة بلسان العلم والوعي والفهم والثورة والإصلاح والتربية... فالمنار هي مجلة **ثورية سياسية اقتصادية ثقافية اجتماعية فكرية وعلمية،** وكان الخطاب السياسي هو ابرز خطاب يمكن للمرء أن يتلذذ بثمراته في المنار، خطاب سياسي ثوري على طريقة أهل الفقه الشرعي، يقارب ويسدد، ويوازن ويمهد، إذا ظهر له أن هذه الجهة هي أقرب إلى التأييد والمناصرة فعل، وكان يعدل عن رأي قاله بالأمس إلى رأي رأى صوابه اليوم، وتدلنا خطبه السياسية[82] على أنه كان في معترك الوقائع السياسية الحساسة، وفي مواقع الثورة والتغيير، مصاحبا للثوار وناصحا وموجها ومرشدا.

الاشتراكية: عاصر رشيد رضا ظهو ر الثورة الاشتراكية الشيوعية في روسيا عام 1917م، وعاش امتداد شعارات هذه الثورة ومبادئها إلى العالم الإسلامي، وبدأت تتكون "**قومية عربية اشتراكية**" جديدة ترفع لواء الاشتراكية في العالم العربي والإسلامي، وتدين بالولاء لمفاهيم الثورة ولمبادئها، لم يقتنع رشيد رضا بالضجة النقدية التي أثيرت ضد الاشتراكية، وهي الضجة التي قاد ا الدول الأوربية الرأسمالية الخائفة من المد الاشتراكي والشيوعي الذي يعطل مصالحها في المنطقة، وقاد ا أيضا كل من الطبقة الأرستقراطية في

---

[81] المرجع السابق، ص38 و51.

[82] راجع على سبيل المثال **مختارات سياسية من مجلة المنار،** ص133 و231-238.

روسيا الوفية للنظام القيصري المنهار، والطبقة الغنية المتحكمة في السلطة في البلاد العربية، أدار رشيد رضا وجهه عن كل هذه الا امات، وبادر إلى البحث والمطالعة وتقصي حقائق الاشتراكية بنفسه فوقف على حقائق عدة، منها أن المبادئ والحقوق التي نادت ا الاشتراكية كثير منها موجود في الشريعة الإسلامية، ولو عاد عقلاء هذا المذهب إلى الإسلام لوقفوا على قضايا كثيرة هي من عين ما يدعون إليه، كما أ م سيقفون على أمور كثيرة لم تخطر لهم على بال، لأجل ذلك خاض في مناقشة مبادئ الاشتراكية ودعو ا إلى سعادة البشرية، غير أن تحليلاته النظرية للاشتراكية كانت مصحوبة ببنود الشريعة الإسلامية، وكانت رؤيته إليها تتم وفق معطيات السياسة الشرعية وأصولها.

إن تطبيق السياسة الاشتراكية أوتطبيق أي مذهب آخر إنما الغرض منه هو تحقيق **سعادة الأمة**، لكن للأمة مقومات عقدية وروحية ولها تقاليد وأعراف وعادات هي من عين هذه العقيدة، ولن تكتمل سعاد ا إلا بسيادة هذه العقيدة المتمثلة في **السياسة الشرعية** التي جاء ا الإسلام، زد على هذا أن كل ما يمكن أن يتصوره الإنسان من الأمور التي توفر السعادة للإنسان خارج الإسلام هو موجود في الإسلام، وهذا ما اعترف به غير واحد من الغربيين، فقد ذكر رشيد رضا في المنار أن **ليون روش** -وهو سياسي فرنسي- اعتنق الإسلام لأنه وجده يدعو إلى الاشتراكية والعدالة الاجتماعية، وذلك في فرضه للزكاة على كل ذي مال حيث أباح للفقراء حق أخذها غصبا إذا رفض الأغنياء دفعها طوعا[83].

خاتمة:

هذه ملامح عامة عن الإصلاح السياسي الشرعي عند الشيخ محمد رشيد رضا حاولنا من خلالها أن نكشف عن المؤهلات التي ساعدته على طرق باب الإصلاح، وكذلك الوسائل والطرق المختلفة لبلوغ هذا الإصلاح، وهي نظرات عامة حددت موقعه من الظاهرة الإصلاحية التي عرفها عصره السياسي، وأبانت عن عمق فهمه للفقه السياسي وإدراك سبل إصلاح القضايا العامة للأمة من خلالها، وذلك برؤية اجتهادية تستخدم

83 **المنار**، ج 7،ص519- وانظر دريننة، ص 73-80.

الأوجه العلمية والفنية الموضوعة لهذا الغرض، رؤية إيجابية تبنى على الفهم الشمولي والنظرة الموسوعية والأسلوب الجيد والمعالجة المرنة.

رأي وحوار

إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً

د. عبدالحميد أحمد أبو سليمان*

القضية

كثيراً ما يخطئ العلاج أو يقصر لخطأ في التشخيص أو لقصور في التحليل. وهذا لا يصدق على شيء كصدقه على حال قصور تشخيص تخلف الأمة الإسلامية الذي سرى في أوصالها لقرون عديدة، والذي بدا وكأنه قد استعصى على العلاج منذ أن أطلق أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م) صرخته في "**افت الفلاسفة**" ونداءه في "**إحياء علوم الدين**". وكان من أهم أسباب فشل التشخيص وفشل العلاج أنه انصرف إلى الأعراض وهدف إلى الظواهر، فضلاً عما أصاب رؤيته الحضارية من تشوه إذ قصــر به منهجه الجزئي عن الغوص إلى جواهر الأسباب.

كانت شكوى الأمة وما تزال من التخلف ومن التمزق ومن الطغيان والتسلط، وهي أيضاً شكوى من الظلم والفقر والجهل والمرض، وكانت الأمة وماتزال تتطلع إلى القوة والوحدة والعدل. وكانت هذه الآمال وماتزال وهماً وسراباً، ولم يتحقق أي شيء من آمال التنمية السياسية والاقتصادية والعلمية والتقنية، وظل أمر اللحاق بالركب وتوفير المستويات الإنسانية اللائقة في المعاش والتعليم والصحة مطلباً لشعوب الأمة لا يتحقق.

وإذا كنا نتفق مع كل المصلحين في أن كل وجوه هذا الإصلاح مطلوبة، وأنه لا يمكن تحقيق ضة الأمة وحمل رسالتها دون تحقيق هذه الإصلاحات، ولاسيما مطلب إصلاح

---

* رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيس مؤسسة تنمية الطفل بالولايات المتحدة الأمريكية، ومدير الجامعة الإســلامية العالمية بماليزيا ســابقاً، والأميــن العــام للنــدوة العالمية للشباب الإسلامي سابقاً.

التعليم، إلا أننا نرى أن كل هذه الإصلاحات إنما هي أعراض لأسباب أكثر عمقاً وأبعد غوراً فإن لم نتحلى بالنظرة الناقدة الشجاعة، ونزود أنفسنا بالوسائل المعرفية الصحيحة اللازمة لمعرفة هذه الأسباب، فإننا سوف نستمر في عجزنا عن معرفتها والتزود بالقدرة الحقيقية على مواجهتها والتغلب عليها وتحقيق الأهداف والمطالب والإصلاحات الحياتية الحضارية المشروعة لأمتنا.

إن وجوه التخلف كافة في تاريخ الأمة إنما هي في الحقيقة تعبير عن داء خطير هو داء قصور الأداء الذي يعود إلى ضعف الحافز النفسي والذي يعود بدوره إلى داء تشوه الرؤية وقصور المنهج؛ أي إن الأمر في أساسه يعود قبل كل شيء إلى تشوهات في تكوين الأمة المعرفي والنفسي التي لا يمكن معالجتها دون أن نتعرف على حقيقتها وأن نجعلها في بؤرة وعينا بجهود الإصلاح حتى يمكن للأمة أن تتخلص من داء غبش الرؤية وضعف الحافز و قصور الأداء الذي يقف خلف مظاهر القصور والتخلف بوجوهه كافة في حياتنا في السياسية والاقتصاد والعلوم والتقنيات.

والسؤال المهم هنا هو: كيف تردت الأمة الإسلامية -وهي تمثل أكثر من خمس البشرية (أكثر من بليون نسمة) وتمتد من المحيط الأطلسي حتى المحيط الهادي- إلى هذه الحال حتى بلغ قيمة إنتاج أقطارها قاطبة حوالي ألف ومئة بليون دولار أمريكي، أي أقل من قيمة إنتاج فرنسا وحدها، ويساوي حوالي نصف قيمة إنتاج ألمانيا، وأقل من ربع قيمة إنتاج اليابان؛ ذلك الشعب الذي يقطن عدداً صغيراً من الجزر الفقيرة في مواردها الطبيعية، وتغطي الجبال أكثر من ثلاثة أرباع أرضه، وتعصف الزلازل والبراكين بأرضه وبشعبه، ولايتجاوز عدد سكانه مئة وعشرين مليوناً من البشر.

إنه لا يمكن تفسير هذه الظاهرة إلا بأ ا ترجع إلى داء قصور الأداء إذ لا تتطلع شعوب الأمة إلا إلى مجرد البقاء والحفاظ على الحياة وبأقل الجهد، ولا مستقبل ولا طموح لدى الأمة؛ بل هي تكتفي بإنتاج المواد الأولية، وبأساليب بدائية أو بوساطة خبرة أجنبية وصناعات تركيبية استهلاكية، وهذه الأطنانُ من المعادن والأوليات التي تصدرها بحفنة من

الدولارات تعود إليها على شكل صناعات إلكترونية وتقنية تبلغ قيمتها ملايين الدولارات، والفرق بينهما هو الإنسان، وأداء الإنسان، وقدرة الإنسان، وفكر الإنسان.

دون الرجوع إلى أعماق أنفسنا، وأعماق تاريخنا، وما لحق بناء عقولنا وأنفسنا من تشوه معرفي ونفسي؛ فإنه لايمكننا -ونحن ورثة عهد الرسالة وحضارة الإسلام ولا تنقصنا الموارد الطبيعية؛ فالأرض واسعة غنية، ولا تنقصنا المبادئ والقيم والأهداف السامية؛ فالإسلام له فيها القدح المعلى- أن نفهم ما أصابنا من تخلف وضعف، إلا أن يكون سبب التخلف كامناً في أنفسنا، وفي عقولنا، وفي منهج فكرنا، أي إن الإشكال والداء في ابة المطاف كامن في أساس البناء الفكري وله آثاره النفسية التي انتهت بنا إلى أدوى الأدواء وهو قصور الأداء وهو داء يلازم من يبتلي به في كل وجهة يتوجهها، فهو يواجه الأمة في النظام العام وفي الإنتاج وفي التعليم وفي التقنيات وفي حماية الحقوق وفي الدفاع عن الأوطان، ولا خلاص منه إلا بتغيير الذات وإصلاح العقول والنفوس؛ إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (الرعد: 11).

التربية والتعليم:

لقد صح توجه المصلحين حين تنادوا إلى إصلاح التعليم على أنه واحد من أهم أركان الإصلاح التي يقوم عليها بناء الأمة، ولكن المؤسف أ م توجهوا بشأنه -كما هو الحال في توجها م كافة- إلى الجانب الكمي، وإلى الإصلاح السطحي، الذي يتوجه إلى المظاهر ويبنى على التقليــد ومحاكاة القادرين على اختلاف أنواعهم؛ فتسير الأمة تــبــعاً على غير رؤية أو بصيرة، في عماوة عمياء، تتعثر خطوا ا، وتتشعب ا الطرق وتستبد ا الحيرة.

لا شك في أن التربية والتعليم الصحيحين هما أساس البناء، وهما دعامتا الطاقة الإنسانية المحركة، ودو ما لامجال لتحقيق القدرة والعطاء والإنجاز، ولكن المؤسف أن جوهر الدعوات الإصلاحية في مجال التربية والتعليم هي دعوات إلى التقليد في المباني ومحاكاة الطرائق، وفي التركيز على الكم والوسائل، بل واستيراد فروع المدارس

والجامعات، ولذلك فإننا إذا نظرنا إلى أحوال التربية والتعليم في ربوع بلاد هذه الأمة نجدها تركز على "المدني والتقني" كما نجد فيها مبالغة كبيرة في محاكاة كل الصيحات الجديدة في البلاد المتقدمة، وهـم هذه الجهود ينصرف إلى استيراد الآلات والأدوات والأنظمة، وينتهي ذه الجهود إلى "خلط وتلفيق" لاهادي فيه إلا "المحاكاة والتقليد" ولايختلف عن ذلك في جوهره "العقدي والشرعي" في إغراقه بالمحاكاة التاريخية والتقليد العقيم الذي لاهادي فيه إلا التكرار والاستظهار.

أليس عجيباً أن تأتي ثمار الإصلاحات على مـر القرون المتأخرة بأسرها، لاتبلغ بأمة الرسالة غاية، ولاتحقق لها هدفاً، وتظل النفوس معها حائرة لـهول الفجوة بين الواقع والمثال وبين الدعاوى والنتائج.

وإذا كنا نوافق على أن جوهر الإصلاح يكمن في إصلاح التربية والتعليم؛ فإننا لانعني بذلك الوقوف عند حد الوسائل وعند مجال الكم واستيراد المخططات والآليات والوسائل والأدوات فإننا نعني الغوص إلى جوهر بناء الإنسان بصفته رؤية عقدية حضارية و منهجاً معرفياً فكرياً علمياً وبناء نفسياً فعالاً إيجابياً غوصاً يتطلب القدرة وينتهي إلى توظيف الوسائل و إنجاز الكم الصالح وتوفير الطاقات اللازمة للأداء القادر على تحقيق الغايات، وحل الإشكالات، وتحقيق الإصلاح والتقدم في ا الات السياسية والاقتصادية والتقنية، والفوز في ميدان السبق الحضاري و تبليغ الرسالة.

من هنا نبدأ:

السؤال المهم هنا هو من أين نبدأ؟ والجواب هو: علينا أن نبدأ بإصلاح النفس؛ لأن بداية الإصلاح الإسلامي إنما تكمن في إصلاح النفس المسلمة؛ وذلك بإصلاح ماأصاب أصل رؤيتها العقدية وحوافزها الحضارية ومنهجها الفكري وثقافتها الاجتماعية وخطا ا التربويمن تشوهات بسبب ماخالط مسيرة الأمة من أعاصير الأحداث ومخلفات تراث الشعوب والأمم؛ فكان كل ذلك كالحجارة التي ألقيت في تروس عجلة الدفع الحضاري الإسلامي النابع من رسالة الإسلام، ومن عهد رسالته، مما جعلها تبطئ مسير ا، وتعوق

طاقة دفعها، حتى أوقفت تلك التشوهات والمعوقات حركتها، ولم يجد الأمة ماحققته على مر القرون من تراكمات الحِرف والصناعات، فانتهت إلى جثة هامدة وكم مهمل في حلبة سباق الأمم وتدافع الحضارات، وسقطت فريسة لأعدائها، تجتر آلامها، وتندب حظّها.

أما كيف حدث ذلك؟ وكيف بدأ؟ فإن ذلك قد بدأ حين انطوى عهد الرسالة والخلافة الراشدة في قرن من الصراع أيام العهد الأموي؛ حيث ضعف الأداء والإعداد التربوي الإسلامي، وغلبت الأثرات والنعرات وأطلت بقايا الجاهليات في غمرة الأحداث والتحديات الهائلة المتسارعة، وانتهى الأمر بعزل العاملين العالمين حماة مثال عهد الرسالة عن ميدان حلبة ميدان الحكم والسياسة والحياة العامة، وحملوا على عزلةٍ مدرسية تـم توظيفها في فتوى وقضاء المعاملات الفردية و الأحوال الشخصية والإمامة في المساجد وحض المصلين -في الجُمع والحلقات- على مكارم الأخلاق.

إن هذا العزل، وهذه العزلة، لحملة العلم العاملين وحماة المثال الإسلامي الذي هم في ـاية المطاف مصدر طاقة حركة الأمة كان له أسوأ العواقب في تشويه الرؤية العقدية الحضارية الكلية، وفي تحطيم مؤسسات قيادة الأمة ومستقبل الثقافة والتعليم في الأمة، وفي انحطاط مناهج تربية الناشئة.

إن الرؤية العقدية الحضارية الكلية الإسلامية هي عقيدة التوحيد وعقيدة الاستخلاف وهي عقيدة الإيمان بالله واليوم الآخر، فهي عقيدةٌ جادة إيجابيةٌ تجعل غايتها الإحسان والإصلاح في الحياة الدنيا (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً) وتجعل حياة المسلم -بكل أبعادها ومجالا ا- عبادةً، أي (تعبيداً) لله الحق، ولذلك فهي ضمير الأمة الذي يحفزها إلى العمل الصالح النافع في هذه الحياة الدنيا والآخرة (إنْ خيراً فخير وإنْ شراً فشر)، فهو يوزعها بين الذكر والجهاد؛ حيث يكون ذكر الله حافزاً إلى العمل الأخروي الصالح، أي حافزاً إلى الجهاد بكل أنواعه في العلم والعمل، أي حافز لجهاد تزكية النفس، وجهاد طلب الرزق، وجهاد طلب العلم، وجهاد السعي بالإصلاح، وجهاد السعي في حاجة المحتاجين، وجهاد الدعوة، وجهاد الدفاع عن الدين وجهاد الدفاع عن النفس والأهل والأوطان، وجهاد الدفاع عن المستضعفين، وهذا يعني أن حياة

المسلم كلها هي حياة جهاد، سواء أكان ذلك في الشأن الخاص أم في الشأن العام، أو كان جهاداً في حاجة الفرد، أو جهاداً في حاجة الجماعة، ويستعين المسلم على ذلك كله بذكر الله في تسبيحه وقرآنه، وصلاته، وصيامه، وزكاته، وحج البيت، وفي تعظيم الشعائر، ومراقبة الله سبحانه في السر والعلن.

"وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنـهم في **الأرض كما استخلف الذين من قبلهم"** (النور:55)، **"قل: إن صلا**تي **ونسكي ومحياي و**مماتي لله **رب العا**لمين**"** (الأنعام: 162)، **"والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله** لمع **المحسنين"** (العنكبوت: 69)، **"وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر** الله **أكبر والله يعلم ماتصنعون"** (العنكبوت: 45).

أما الرؤية الانعزالية المدرسية التي خيمت على الصفوة العلمية للأمة بحكم الواقع الذي أصبحت تعيشه والزاوية التي باتت ترى وتمارس منها؛ كان لابد من أن تنتهي ا إلى أن تصبح رؤيةً تُهمش العام في الحكم السياسي، والعدل الاقتصادي، والتضامن الاجتماعي، وأداء الوظائف العامة، وفي المؤسسات، وكان لابد لها من أن تركز على شئون الذكر والشعائر في اللغة القرآنية لتحجب سواها حتى تدعوها بالعبادات ونحن نعلم أن حياة المسلم في "اللغة القرآنية" وعمله كله "عبادة"[1]، سواءً أكان ذلك ذكراً لله أم كان سعياً وجهاداً، وكان للرؤية المدرسية الانعزالية أن تُـهون -في سلبية- من شأن جهاد العمل والسعي في مناكب الأرض وعمرا ا وإصلاحها، وأن تختزله ليصبح مجرد معاملات وأحكام عقود يُقصد منها أن تضبط تعاملات الناس في أمر مصالحها وكسب قو ا.

هذا التشوه في الرؤية الكلية الذي فرضته عزلة الصفوة -عزلة "أهل العلم"- هو المسؤول بالدرجة الأولى من الناحية النفسية عما أصاب حياة الأمة وشخصيتها وغايا ا ووظائفها الجماعية من سلبية نحو الحياة وغايا ا العمرانية والإصلاحية؛ بحيث لم تعد هي

1 إن مفهوم العبادة والعبودية في الإسلام مشتق من التعبيد، وليس من الاستعباد، حيث إن المسلم بإرادته الحرة يتقبل ما هو حق وصواب، وذلك مثار اعتزاز ومنبع قوة (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) الأنفال: 36.

تلك الرؤية الإيجابية العمرانية التي تحض على الزرع والعمل حتى ولو لم تكن للزارع –وقد آذنت الدنيا بالزوال - فسحة من العمر يـجنى فيها الثمر. هذا التشوه في الرؤية هو المسؤول أساساً عن غيبة الوعي وجدية السعي وإبداعه في حياة الأمة والمسئول أساساً عن فساد حيا ا العامة وتمزقها، وعن سلبية الأمة وضعف حوافزها النفسية، وقصور أدائها الحضاري.

وقد أورث العزل والعزلة المدرسـية التي حوصـر ا رجـال العلم والمعرفة و مثال الإسلام في عصورها المتأخرة، أحادية في المعرفة توارت معها التجربة والمعرفة الإنسانية والمتغيرات الاجتماعية بعيداً؛ لتنحصر المعرفة في الإحاطة النصية واللغوية، وتنعدم معها في النهاية كل طاقات التجديد والاجتهاد، ويسود التقليد والاستظهار، ويتدرع العجز الفكري بقدسية النص في قهر إرادة الأمة وإخضاعها - بغض النظر عن النوايا - لممارسات الكثير من ظلامات الجهالة وعسف الكثير من الجهال وأصحاب الأغراض ولأمراض، ولتنحط الثقافة والعلوم والمعارف الإنسانية في قرون التقليد والانحطاط، وليقتصر تعليم عامة الأمة وتعليم ناشئتها وثقافتهم على الكتاتيب وما تقدم من النـزر اليسير بتعليم شيء من القرآن الكريم ومبادئ الحساب لتصريف أدنى الأساسيات من حاجات الحياة اليومية، وبأساليب تربوية وتعليمية سيئة تقوم على السلطوية والعقاب يمولها الآباء بالنـزر اليسير الذي يقدرون عليه، يدفعونه للمعلم البائس الذي لم يجد وسـيلة أكرم من مهمة معلم الصبيان، وهو نظام تعليمي كانت أساليبه وممارساته موضع النقد والمؤاخذة والتجريح من قِـبل كثير من أصحاب الفكر والنظر مقارناً بأسلوب ثقافة أبناء الخاصة التي يختلف مستواها ويتسـع مجالها إلى شيء من علوم الدين والآداب، وتتوخى حسن معاملة الطالب، وحفظ كرامته، وتتضمن قواعد هذا اللون من التربية والتعليم، وصايا الخاصة والحكام، إلى مؤدبي أبنائهم في دُورهم، ولا يضاف إلى هذين القطبين والنظامين التربويين الثقافيين المتنافرين إلا حفنة من المدارس التي دف إلى تخريج (كوادر) الأئمة والوعاظ والقضاة والمفتيـن.

وبتشوه الرؤية العقدية الكلية وأحادية المعرفة وعقم المنهج المعرفي وقهر الخطاب الديني واستبداد الصفوة السياسية؛ تباطأ دفع عجلة روح الإسلام الحضارية وانتهت الأمة

ومؤسسا ا إلى التدهور والانحطاط، وانحدرت نفسية شعو ا إلى السلبية والخنوع، واتجه أداء أبنائها إلى القصور، وخبت الطاقة، وضَعُفَت الحوافز النفسية إلى إتقان الأداء، لأنّ المحب الراغب هو الذي يبذل نفسه ويصبر على عناء البذل، أما الخائف والكاره فهو سلبي يفعل الحد الأدنى.

إن قصور الأداء، وضعف الحافز، يبقى هو العقبة الكأداء أمام كل محاولات الإصلاح التي لابد للأمة أولاً من أن تتخلص منها ومن أسبا ا حتى يمكن إنجاح مشاريع الإصلاح الإسلامي، والحصول على الثمار المرجوة، وتحقيق الشهود الحضاري في عصر العلم والتقنيات.

موضع التعليم العالي من الإصلاح الحضاري الإسلامي:

والسؤال الآن هو ما موضع التعليم العالي من مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي؟ وكيف نفعـله ليؤدي الأدوار المنوطة به في نشر العلم والثقافة وتوليد المعارف وإعداد (الكوادر) اللازمة لحاجات الأمة ومواكبتها.

وإذا كان توليد المعارف ونشر الثقافة وإعداد (الكوادر) العاملة من أهم مهام التعليم العالي؛ فإن هذه المهام وهذه الغايات تتعدى جهود التجهيزات المادية والترتيبات الإدارية والتراكيب الأكاديمية المدرسية ومخططا ا والتي تعتمد الاستيراد والمحاكاة للمنظومات المعرفية والأنظمة التعليمية والتربوية، وذلك أن لكل شـخصية حضارية منطلقا ا وغايا ا وقيمها ومفاتيح تحريك كوامن طاقا ا، وأي جهود تتجاهل هذه السمات والخصوصيات ولا تخاطب مكامن الطاقة للشخصية الحضارية للأمة فإ ا لن تحرك وجدا ا، ولن تدفعها باتجاه الاستجابة وإتقان الأداء. ولذلك فإنه لا يمكن للأمـة أن تأخذ موضعها اللائق ا بين الأمم ما لم يتم إصلاح التعليم العالي ضمن المنظومة التربوية والتعليمية وتفعيله والتخلص من الآفات التي تمكنت منه حتى يحقق الغايات والمهام الأساسية المنوطة به.

آفات التعليم العالي في البلاد الإسلامية:

الآفة الأولى: هي آفة التقليد والمحاكاة، وذلك أن جل أنظمة التعليم العالي في البلاد الإسلامية وفلسفا ا غربية أجنبية عن ضمير الأمة وغايا ا الحضارية، معتمدة على التقليد والمحاكاة، لا تأخذ في الحسبان الطبيعة والسمات الشخصية والخاصة للحضارة الإسلامية ومنطلقا ا وقيمها، والمبنية على مبادئ التوحيد والاستخلاف، وغائية الوجود وأخلاقيته، ووحدة منطلقاته، وتكامل أبعاده المادية والروحية والأخلاقية وأبعاده الدنيوية والأبدية؛ حيث لايكون الكسب والإنجاز والإتقان والعمران غاية في حـد ذاته، بل هو حاجة معاشية، ووسيلة روحية دف إلى أبعد من ذلك وأهم وهو ترقية الذات في الأبدية الأخروية بالإتقان والإحسـان، حباً وتعبيداً للحق العدل الرحيم.

الآفة الثانية: تشوه الرؤية الكلية الإسلامية وما خالط ثقافة المسلمين من آفات وخرافات وشعوذات أوقفت تروس عجلة حضار م، وشوهت عقليتهم، وأفسدت معارفهم وممارسات حيا م وأساليب تربيتهم، وباعدت بينهم وبين ماكانوا عليه من قوة التوكل على الله والتزام ج السنن الإلهية في كل شؤون سعيهم وحيا م.

لهذه الأسباب وهذه الآفات لم يستطع التعليم العالي في الأمة الإسلامية أن يؤدي حتى اليوم دوره بنجاح في ميادين المعرفة سواءٌ الدينية الشرعية منها أم المدنية، وسواء الإنساني منها أم التقني. وللأسباب نفسها لم يتمكن التعليم العالي من أن ينجح في نشر الثقافة وتوليد المعارف وتوفير الكوادر المتقنة المبدعة، وبقيت الأمة في تيه الفرقة وظلام الخرافة وعلى هامش المسيرة الإنسانية الحضارية.

إن إصلاح التعليم العالي وتفعيله قضية أساسية لإصلاح الأمة الإسلامية وإ اضها وإنجاح مشروعها الحضاري ورسالتها العالمية، ولذلك يجب أن يمتد هذا الإصلاح إلى الجذور، ويزيل ما ألـم ا من تشوهات تبدأ بـ**"إسلامية المعرفة"** وأصالة منطلقا ا والتي تقتضي إصلاح منهج المعرفة وتوحيد مصادرها الإلهية والإنسانية؛ حيث يوفر الوحي البعد الكلي الروحي الأخلاقي ال الفعل الإنساني، وتوفر السنن الكونية والوسائل العلمية والتقنية لذلك الفعل، وتزول بذلك حواجز العجز والخمود، وتنطلق طاقات الفكر

والدرس والبحث في الطبائع والوقائع على أساس مبادئ العقل، وسنن الكون، ومقتضى هداية الوحي.

إن **"إسلامية المعرفة"** في سلامة الرؤية الكونية ووحدة مصادر المعرفة والتزام منهج السنن تضيء رؤية العقل المسلم، وتدفع به قادراً في عباب بحر العلم والمعرفة، محرراً من كوابح الخرافات والشعوذات، ومن معوقات التناقضات والأوهام والضلالات. **"إسلامية المعرفة"** تحرر العقل المسلم من آفات الخرافات والأوهام والتناقضات ليخوض غمار العلم والمعرفة في شجاعة وثقة ومبادرة؛ طلباً للإصلاح والإتقان والإبداع؛ فيملك ناصية القدرة على الأداء الأخلاقي الجاد، ومجا ة التحديات، وحل المعضلات، وبلوغ الغايات، وتحقيق المقاصد.

إصلاح الرؤية الإسلامية وسلامة المنهج الفكري شرط أساس لتنقية الثقافة وإصلاح مناهج التربية والتعليم والتي هي شروط أساسية لإصلاح البناء الوجداني في النفوس، وتزويده بدليل الحركة وحافز الأداء. وإذا توافر دليل الحركة وحافز الأداء لدى العاملين فإن توظيف الوسائل والأدوات سيكون فعالاً حكيماً مؤدياً دوره في إنجاز المهمات، وتوفير الحاجات، وتحرير تروس حركة الأمة، وإطلاق طاقا ا الإنتاجية الأخلاقية والإبداعية.

وهكذا فإننا إذا شئنا أن نضع مسيرة الإصلاح على الاتجاه السليم، بعد قرون من التيه والتخبط، فإن علينا أن نعكس أولوياتنا في خطة إصلاح التعليم، وأن نقدم النوع على الكم، والمعاني على المباني، والمناهج على الوسائل، دون تقصير في حق أي واحد منها بالقدر الذي يؤدي دوره ويخدم غايته دون تعارض أو قصور.

هذا التوازن بين الكم والكيف، وبين المعاني والمباني، هو حال الأمم التي تتمتع بقدرة الأداء؛ تعبر الثقافة والتربية ويعبر التعليم فيها عن شخصيتها ومنطلقا ا الحضارية، ويصدر عن مكامن الطاقة فيها، وحوافز الأداء في كيا ا، وتضع شئون الثقافة والتربية والتعليم وإعداد الإنسان وتفجير طاقاته الإبداعية على رأس سلم أولويا ا، موفرة له الإمكانات كافة؛ حيث تتيقن أنه قد أصبح بحق أدا ا في تحقيق الغايات والمقاصد.

أما الأمم المتخلفة فديد ا المحاكاة والتقليد، لاتعبر منظوما ا وأنظمتها التربوية والتعليمية عن منطلقا ا وقسما ا وخصوصيا ا الحضارية؛ بل هي خليط ملفق في رؤاه وتوجهاته، تأتي حاجات التربية والتعليم والتدريب ومستلزما ا في ذيل قائمة اهتماما ا، وهي أول المهام والوظائف التي تعاني من الشح حين تقع الأزمات ويتفاقم العجز والقصور، رغم اننا نعلم علم اليقين أن تجديد الطاقة وتحسين الأداء يعتمد بشكل أساس على نوعية الثقافة وعلى ترقية مناهج التربية والتعليم وسد ثغرا ا.

إسلامية المعرفة: تجربة حية في تفعيل التعليم العالي

إن إسلامية المعرفة هي قضية معرفية علمية تربوية نشأت وترعرعت في زمرة عقولٍ وضمائر اتسمت بالإيمان برسالة الإسلام وإدراك الروح والطاقة الحضارية التي أقامت حضارة الإسلام التي ارتفعت بالحضارة الإنسانية إلى آفاق جديدة كانت الأساس الذي بنت عليه الأمم اللاحقة حضار ا، وحققت به منجزا ا، كما عرفوا فضل قيم الإسلام التي بوأت الأمة في سالف عهدها مكا ا المرموق في تاريخ الإنسانية.

لقد تميز تكوين هذه الزمرة التي نادت بإسلامية المعرفة وآمنت ا بالقدرة على الجمع بين معارف الثقافة والتاريخ الإسلامي من ناحية وبين الثقافة والعلوم المعاصرة من ناحية أخرى، كما تميز بقدر كبير من النضج والحنكة بسبب ممارسا ا العلمية والوظيفية، أي إن تكوينها الفكري في مجموعها قد تميز عملياً بوحدة المعرفة التي تجمع بين معارف الوحي ومعارف العلوم الإنسانية والتقنية.

هذه الوحدة المعرفية في تكوين هذه الزمرة تبدت في كتابات مبكرة لبعض رجال الفريق الذي تصدى لهذه المهمة، ومنها كتاب "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة" 1960م، وفي جهود الفريق في إنشاء جمعيةٍ ثقافيةٍ إسلامية كبرى هي "اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية 1963م، والتي تطورت لتصبح نواة لمؤسسات إسلامية مهمة وأساسية لحركة إسلامية المعرفة، وأهمها فكرياً جمعية علماء

الاجتماعيات المسـلمين في الولايات الأمريكية وكندا 1972م، والمعهد العالمي للفكر الإسـلامي 1981م، وأخيراً مؤسسة تنمية الطفل 1999م.

وأساس هذه الفكرة، أن جوهر أزمة الأمة وقصور أدائها، إنما هو قبل كل شيءٍ، بسبب ما أصاب الفكر الإسلامي في تطوره، في الأساس، من تشوهات شوهت الرؤية الإسلامية، وقضت على وحدة المعرفة فيه، وأحالت المعرفة الإسلامية، إلى معرفة دينية نصية ساكنة، كما همشت المعرفة الإنسانية في تكوين هذا الفكر وأدائه، ووأدت بذور العلوم الإنسانية التي تلمح برعمها في مفاهيم ومبادئ الأصول الثانوية لأصول فكر الفقه الإسلامي؛ مما انتهى إلى تدهور مؤسسات الأمة ووحد ا وأنظمة الحكم فيها، وتم تشويه الخطاب الديني ليصبح خطاباً ترهيبياً أدى -مع تفشي ظاهرة العجز الفكري والاستبداد السياسي- إلى تكوين شخصية سلبية لدى الأمة؛ أفقدها الطاقة الحضارية الإبداعية، وانتهى ا الأمر إلى الذل والتخلف؛ لأن الخائف الكاره يعمل الحد الأدنى، أما البذل والعطاء والإبداع فمن صفات المحب الراغب.

إن إسلامية المعرفة هي خطة لإعادة صياغة فكر الأمة على أساس ثوابت الإسلام ومنطلقاته الإنسانية العالمية الحضارية المبنية على أساس التوحيد والاستخلاف، و دف خطة إسلامية المعرفة إلى استعادة الرؤية الإسلامية الكلية الإيجابية التي تمثل الأساس والقاعدة والمنطلق، وتعمل على إصلاح المنهج المعرفي حتى يبنى على مفهوم شمولي تحليلي منضبط، وعلى وحدة للمعرفة الإلهية والإنسانية لاتنفصم، كما تستهدف واقع حياة الإنسان في هذه الأرض؛ لتحقق مقاصد الشريعة في الإصلاح والخير، وتلتزم مبادئ العقل والسنن الإلهية في الكون، وهي بذلك توفر الوسائل الضرورية لتنقية الثقافة الإسلامية مما ألـم ا من تشوهات، وما داخلها من تخريفات وشعوذات ودسائس وأوهام؛ فتوفر في اية المطاف المدخلات الثقافية التربوية الصحيحة لإصلاح البناء العقلي والنفسي للفرد وللأمة المسلمة، ولإنشاء أجيال القوة والعطاء والقدرة بإذن الله.

لقد اعتبر "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" أن مهمته الأساسية إنما تكمن أولاً في توعية المثقفين والمفكرين والمربين على اختلاف اختصاصا م وتوجها م بطبيعة الأزمة،

وبوجوه الإصـلاح التربوي، وتجلية الرؤية أمامهم ليحملوا بدورهم مسؤوليا م في إصلاح الثقافة، وتنميتها، وإصلاح مناهج التربية وترشيدها، وتحريك كوامن الطاقة في كيان الأمة، حتى ترشد مسيرة حركتها بإذن الله.

لقد مـد المعهد العالمي للفكر الإسلامي يده إلى الصفوة الفكرية في مختلف حواضر الأمة الإسلامية والعالم في جهود فكرية مشتركة وفرت للمفكرين والعلماء المسلمين المنابر للحوار والفكر والإسهام، وتبلورت جهودها وخططهاعلى شكل مراكز ومؤسسات ومؤتمرات وندوات ومطبوعات ودوريات باللغات العربية والإنجليزية ولغات شعوب الأمة الإسلامية وغيرها، وحققت نشاطات مشتركة مع كل المهتمين بقضية الإصلاح الفكري والتربوي، أملاً واعداً، وقضية جدية مهمة، مطروحة على بساط الفكر العلمي الأكاديمي لسبر أغوارها وتفعيل طاقا ا في إعادة بناء فكر الأمة ومنطلقا ا الحضارية، وهذا من أهم المرتكزات لتوفير الشروط الضرورية لإ اض الأمـة وتحريك كوامن الطاقـة في كيا ا، وإنجاح مشروعها الحضاري لخدمة الإنسانية بإذن الله.

تجربة إسلامية المعرفة في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا

قامت الدولة الماليزيـة المستقلة عام 1956م وأخذت تتحسس طريقها في بناء دولتها الوليدة، وتنبهت قياد ا إلى دور الإسلام في تحريك كوامن الطاقة في شعبها المسلم، فأنشأت بتأثير من المؤتمر الإسلامي الأول للتعليم المنعقد في مكة المكرمة عام 1977م الجامعة الإسلامية العالمية في كوالالمبور 1983م باتفاقية دولية مع منظمة المؤتمر الإسلامي ضمن منظومة سلسلة الجامعات الإسلامية العالمية التي هدفت المنظمة أن تعنى في برامجها بالثقافة الإسلامية.

وتنبهت القيادة الماليزية إلى طبيعة الفكر الإصلاحي الحضاري البنـاء الذي يصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي عقد أحد مؤتمراته الدولية عن إسلامية المعرفة وإصلاح النظام المعرفي في كوالالمبور عام 1984م؛ حيث كان وزير التربية الماليزي في حينه الأستاذ أنور إبراهيم وثيق الصلة به منذ كان عضواً في الأمانة العامة للندوة العالمية للشباب

الإسلامي بالرياض؛ لذلك دعت وزارة التعليم الماليزية عام 1988م المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى تبني جامعتها الوليدة (ألف طالب جامعي) وطلبت إليه انتداب أحد رجال المعهد لوضع مفاهيم إسلامية المعرفة ومنطلقا ا في خطة تربوية جامعية خدمة للإسلام وأهداف الإصلاح والتنمية في ماليزيا.

وتسلم المعهدُ الجامعةَ في شخص أحد رجاله المفكرين من أصحاب الخبرة التنظيمية والجامعية، ولمدة عشر سنوات (1988-1999م) تم خلالهابناء الجامعة مادياً وأكاديمياً لتضم برامجها وكليا ا علوم الدراسات الإسلامية والإنسانية كافة إلى جانب علوم العمارة والهندسة والطب، في حرمين جامعيين، وحرم لإعداد الطلاب في اللغتين العربية والإنجليزية وللدراسات التكميلية للطلاب القادمين من أنظمة تقصر في بعض الوجوه عن حاجات الطالب المسلم ومتطلبات الالتحاق بالجامعة (ومنهم طلاب دول الاتحاد السوفيتي سابقاً وطلاب نظام الثقافة العامة)؛ حيث لايزيد إعدادهم التعليمي على إحدى عشرة سنة دراسية.

الروح والجسد:

لقد جاء تخطيط الحرمين الجامعيين - الحرم الرئيس في كوالالمبور والحرم الطبي في كوانتن (كلية الطب وكلية العلوم) - ليعبر معنى ومبنى عن مفاهيم إسلامية المعرفة ومنطلقا ا، وتجسدت هذه المفاهيم والمنطلقات في الحرم الجامعي بكوالالمبور الذي اكتمل بناؤه اليوم إلا بعض المرافق والخدمات الملحقة به.

لذلك فإن الإنجاز في هذه الجامعة وفي هذا الحرم (خمسة عشر ألف طالب) لم يقتصر على الإبداع والتجديد في مناهجهما وبرامجهما؛ بل تعداه إلى جمال عمارته الإسـلامية وخطة بنائه، مما جعله من أجمل الـحُرم الجامعية في العالم، بما يعبر عنه من قيم الإسلام في جمال البناء، وفي كفاءة الأداء.

فالحرم الجامعي يتوسطه المسجد الذي يمثل مركزه الروحي، وتتدفق من حوله حركة الطلاب والعاملين في كل اتجاه، ويوفر ساحة مهمة للنشاطات الروحية الثقافية الإسلامية،

كما توفر أفنية الحرم واتصال مرافقه روحاً من الألفة الثقافية والاجتماعية، كما جاء توزيع مواقع السكن والترفيه والرياضة ملتزماً الضوابط الإسلامية التي توفر لكل جنس من الجنسين الخصوصية والحرية والتزام أخلاق الإسلام في علاقة الجنسين، مع كفاءة الأداء والاستجابة للحاجات النفسية والاجتماعية والثقافية والترويحية والرياضية كافة.

معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية:

إن البرنامج الأكاديمي والتربوي هو بيت القصيد في نظام الجامعة، وجاءت خطته تعليمية تربوية تجسد أهداف إسلامية المعرفة، وتعالج التشوه الفكري والمنهجي، وتبني آلة التنقية الثقافية، وتعمل على إعادة البناء النفسي والتربوي لأجيال الأمة.

كانت المهمة الأساسية الأولى في خطة عمل إدارة الجامعة هو التصدي للتشوه المعرفي والمنهجي الذي أصاب فكر الأمة وشـل قدر ا على الإصلاح والبناء وإيجاد الكوادر المثقفة العاملة البديلة التي يتسم فكرها بوحدة المعرفة وشمولية المنهج، وكان أهم ميادين هذا المنهج العلمي الأكاديمي البديل هو ميدان العلوم الإسلامية والإنسانية.

ولهذا الغرض أنشئت كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية لتكون أكبر كلية تضم التخصصات العلمية كافة في حقل الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية والإنسانية، عدا العلوم الاقتصادية والإدارية والقانونية لأسباب مهنية، على الرغم من أن برامجها لها نفس الغاية وذات الهدف.

وكان حجر الزاوية في النظام الأكاديمي لهذه الكلية لتحقيق وحدة المعرفة الإسلامية وإصلاح مناهج الفكر وإيجاد الكوادر الثقافية القيادية والمهنية البديلة هو نظام التخصص المزدوج عن طريق نظام الساعات المعتمدة.

وعلى أساس نظام التخصص المزدوج فإن أي طالب أو طالبة يكون تخصصه الرئيس هو الدراسات الإسلامية فإن عليه أن يختار تخصصاً فرعياً في أحد العلوم الإنسـانية، والعكس بالعكس، فإن أي طالب أو طالبة يكون تخصصه الرئيس أحد العلوم الإنسانية

تكون الدراساتُ الإسلامية تخصصه الفرعي، ومن يمد دراسته عاماً دراسياً إضافياً يمكنه أن يستكمل متطلبات الدرجة الجامعية (البكالوريوس) الأخرى، وهو ما كانت الجامعة تشجع طلا ا عليه؛ فتكون لديه درجة جامعية في الدراسات الإسلامية ودرجة جامعية في العلوم الاجتماعية في الميدان الذي اختاره الطالب أو الطالبة تخصصاً فرعياً في الأساس.

وهذا الازدواج في المعرفة والتخصص لايوفر فقط لكل طالب أفقاً معرفياً واسعاً متكاملاً في توجهه وأداته، أو في إدراكه الأفضل لأبعاد الحياة الإنسانية الروحية الأخلاقية والإجتماعية المعاشية فحسب؛ بل يوفر أيضاً للطالب أو الطالبة التكامل المنهجي الجزئي (منهج القياس في الدراسات الإسلامية)، والكلي (منهج الدراسات الاجتماعية) بوسائلهما العلمية المختلفة، وهو أمر منهجي مهم في تكامل بناء عقلية الطالب، وفي مستقبل قدرته على الأداء.

ولم يخدم هذا النظام المعرفي جانب توسيع مدارك الدارس إلى الجوانب العامة الاجتماعية (دراسات اجتماعية)، إلى جانب البعد الروحي والشخصي (دراسات دينية وأخلاقية)، مما يمكنه من توسيع مدارك الطالب وتوفير الأداة الفكرية لديه للتواصـل مع روح الأمة وكيا ا النفسي والمعرفي، والقدرة على توظيف مفاتيح الحركة والطاقة في كيا ا فحسب؛ كما توفر هذه الإزدواجية (دراسات اجتماعية ودراسات إسلامية) للطالب مجالاً وظيفياً يفيد من طاقات (الكوادر) ويحفظ لها كرامتها، خاصة في بلاد الأقليات الإسلامية والبلاد الإسلامية الفقيرة التي تقل فيها فرص العمل ولاسيما في مجال الخدمات الدينية، حيث يمكن للخريج أن يعمل - بمؤهله في العلوم الاجتماعية بجانب إجادته اللغة الإنجليزية التي درس ا المواد الفنية، إجادته اللغة العربية التي درس ا الدراسات الإسلامية - في أي مجال مدني مناسب يرغب فيه؛ وبذلك يتمكن من أن يكون أحد (الكوادر) العاملة في مجال العمل الحكومي أو التدريس أو في مجال الشركات والأعمال الخاصة، وليس في مجال الحِرف - كما هو الحال في إعداد بعض طلاب الدراسات الإسلامية في بعض الجامعات الإسلامية - والتي لاتناسب طبيعة قدراته وإعداده؛ فيكون الخريج صاحب القدرة في مجال الدراسات الإسلامية والدراسات الاجتماعية، على كل الأحوال أكثر تكاملاً وفكراً وإدراكاً وأداء وتأثيراً من سواه.

وأتاحت الجامعة في هذا النظام ا ال لخريجي الجامعات الأحادية المعرفة للالتحاق بالدراسات العليا لديها إذا استكمل الشروط اللازمة لتلقي المعرفة ضمن نظام دراستها الذي يلتزم الإلمام بمعارف الوحي الإسلامي إلى جانب المعرفة الانسانية في أي مجال من مجالات المعرفة الذي تخصص فيه الدارس.

فأي طالب يرغب في دراسة الشريعة الإسلامية، في أي فرع من فروع المعرفة، على مستوى الماجستير أو الدكتوراه، يمكنه ذلك بعد استيفاء شروط الدراسة في هذا الفرع، وهو إجادة اللغة العربية، وإجادة عدد المساقات الأساسية في علوم الشريعة لتأهيله للدراسة والنظر العلمي في هذا ا ال، أما إذا كان من طلاب الدراسات الشرعية أصلاً فإن عليه أن يتأهل في أساسيات علم من العلوم الاجتماعية ومناهجه الكلية، وفي اللغة الانجليزية، إلى جانب اللغة العربية التي يفترض فيه أنه يجيدها أساساً.

وإذا كان المعهد العالمي للفكر الإسلامي قد قدم هذه الفكرة قبل ذلك إلى بعض الجامعات في العالم الإسلامي، إلا أنّ تلك الجامعات عادت وألغت هذا النظام، وقصرت الدراسات الإسلامية فيها على خريجي أقسام تلك الدراسات، وعادت م إلى أحادية المعرفة؛ وذلك لأنّ تلك الجامعات لم تتمكن من ناصية العلوم الاجتماعية وتطوير تعليم اللغة العربية لغير الناطقين ا بشكل فعال، إلى جانب ترجيح الكم على الكيف في اختصار فترات الدراسة.

وقد نجحت الجامعة في برنامجها لعدة أسباب أهمها إقبال طلاب الجامعة ذا ا الذين سبق تأهيلهم في مجال الدراسة الشرعية والدراسات الاجتماعية ومناهجهما على مواصلة دراسا م العليا في الجامعة، كما قامت الجامعة بتطوير برنامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين ا في سلسلة تعد اليوم أفضل ما يقدم في هذا ا ال، وكذلك فإنّ أبناء الجامعات الأخرى أبدوا حماسة شديدة في الالتحاق ببرنامج الجامعة الذي اشترط لقبول طلبا م إجادة اللغة العربية والانجليزية أولاً قبل النظر في قبول طلبا م؛ مما جعلهم يبذلون غاية الجهد في تعلم هاتين اللغتين لمن لا يجيدهما أو لايجيد واحدة منهما في بلادهم، أو أن يلتحق الطالب منهم ببرامج الجامعة الاعدادية لتعليم اللغات على نفقتهم، ولذلك فإنّ الجامعة لم

تعان من الإقبال على برامج دراستها العليا، وكان الاقبال النوعي على برامجها أكبر من طاقـة أدائها، وبذلك أصبح برنامج الجامعات للدراسات العليا – بما يوفره من وحدة المعرفة ومناهج النظر والبحث العلمي – قادراً على إمداد الساحة الفكرية بأصحاب خبرة ودراية علمية إنسانية في مختلف فروع المعرفة، ومن منطلق ومنظور إسلامي يرتكز إلى ثوابت الإسلام ومبادئه وقيمه ومقاصده.

أما تطوير المادة الدراسية التي يتلقاها الطالب في كل حقل من حقول الدراسة من منظور إسلامي فقد نُظِر إليها على أ ا عملية تطويرية مستمرة تعتمد على معرفة الطالب بكل مايُقَـدم إلى نظرائه من مادة علمية في الجامعات المدنية مضافاً إليها تقويم إسلامي ناقد وعرض لما نضج من وجهات النظر الإسلامية في ا الات المطروحة؛ بحيث يشكـل المنظور الإسلامي إضافة علمية لها وز ا الأكاديمي تؤدي إلى زخم علمي رزين في ا الات العلمية، يمكنه مع مرور الوقت إثبات مصداقيته وتطوير مجالاته بما يخدم مصالح الأمة بشكل حقيقي في ا ال المعرفي، وفي نوعية (كوادره) في الأداء والإنجاز، ويقدم بدائل فكرية وعلمية في ا الات العلمية والحياتية المختلفة.

كما تم تطوير العديد من المقررات الدراسية وا الات العلمية الأكاديمية المتعلقة باعتبارات وحاجات خاصة تتعلق بالأمة ومنظورها في ا الات الدينية والفلسفية والقانونية والانسانية والاقتصادية والإدراية يمكن الرجوع إلى العديد منها في دليل الجامعة للدراسـات الجامعية والدراسات العليا في مناهج الكليات والأقسام العلمية المختلفة.

ويمكن الإشارة هنا بوجه خاص إلى مجال "الدراسات الغربية" الذي بدأ اختصاصاً جزئياً لـيُـطور تدريجياً إلى اختصاص رئيس، ويهدف هذا القسم إلى دراسة الغرب تاريخاً، وفكراً، وحضارة، دراسة مفاهيمية (Conceptual) دقيقة فاهمة تعين على تكوين (كوادر) علمية متخصصة يستعين ا العقل المسلم في في فهم الغرب في ذاته وما له حضارياً وانسانياً وما عليه حتى يمكنه حسن الاستفادة من التواصل والحوار مع الغرب؛ لإنجاح مشروع الإصلاح الإسلامي، ولتطوير العلاقة مع الغرب إلى علاقة تعاون إيجابي بناء تـمحي معها المظالم والإحن والتعديات التي يساعد عليها تخلف العالم الإسلامي

وضعفه وتمزقه، أي أن يكون تفاعل الأمة مع منجزات الحضارة ومع مجتمعا ا مبنية على فهم علمي وأسس منهجية يلتقي ا العقل المسلم مع هذه الحضارة بصفتها منظومة حضارية لها سما ا ومنطلقا ا وغايا ا، وأن الهدف من التفاعل معها هو التلاقح الإيجابي وخير الإنسان وحضارته الكونية.

أما في مجال الدراسات العلمية الفيزيائية والهندسية وما في حكمهما من ا الات والمهن فإن إسلامية المعرفة فيها لاتتعلق بالحقائق العلمية وما رُكـب في المواد والكائنات من مقادير وسننٍ إلهية؛ فإن إدراكها يستوي فيه جميع البشر؛ ولكن الاختلاف والتفاوت إنما يتأتى من منهج التعامل معها والاستفادة منها، وفي وجوه تسخيرها، وفي معيار أخلاقيات التعامل معها إصلاحاً أو فساداً، وتوخي النفع أو جلب الضرر، وهذا كله من باب العقيدة والثقافة الإسلامية وفلسفة العلوم وأخلاقيات البحث العلمي ومزاولة المهن، وهنا تختلف الرؤى والمشارب والمآرب والحضارات، ويكون للمنظور الإسلامي موضعه ودوره في الإصلاح والترشيد الذي يمـيز الخبيث من الطيب، والنافع من الضار، والإنساني من الحيواني، ويستعيد روحانية الحياة ونبل غايتها.

وا ال الآخر الذي يتعلق بالعلوم الفيزيائية وإعداد (كوادرها) هو مجال الوعي بتاريخ الأمة والإنسانية وإنـجازا ا لإنصافهـا من التحـيـز الغربي الظالـم، ولتعزيز روح الثقة بالنفس لدى (كوادر) الأمة العلمية، وشحذ الهمم لاستئناف المسيرة، مع أخذ الدروس والعبر من فهم الأسباب التي عوقت الركب وضلت السبيل وحادت بالعقل المسلم عن جديته وعلميته إلى مزالق الأوهام والخرافات والتخلف.

المهم هنا في صياغة آلية منهج إسلامية المعرفة هو مفهوم العملية التطويرية للبرامج (process) التي تمثل استمرارية العمل والمثابرة عليه لتحقيق غايات حضارية حيـة تمثل حركة ونمواً وتدافعاً لايتوقف، وتغني الفكر والثقافة، وتستجيب لحاجات ا تمعات الحية المتطورة وواقعها، منطلقة في ذلك من منطلقات أخلاقية ثابتة إلى غايات ومقاصد خيرة معلومة.

إن تطوير مادة المقررات الدراسية وتطور نوعية هذه المقررات كانت على الدوام - على أساس منطلقات إسلامية المعرفة - في تنامٍ وتجدد مستمر، في ضوء الخبرة والتجربة والتجاوب المستمر لحاجات الأمة وا تمع، ودعم البناء المعرفي المتجدد لطلاب الجامعة، وتوسيع آفاقهم تجعلهم يتمتعون بطاقات علمية ونفسية كامنة تجعل الكثير من الشركات والمصالح الحكومية في بلد المقر (ماليزيا) لاتسعى إلا إلى توظيف خريجي الجامعة الإسلامية لما يتحلون به من مقدرة وخُـلُـقٍ وجدية وثقافة ومهارات وطاقة كامنة؛ إلى الحد الذي رجا فيه العديد من الرسميين وزوار الجامعة في البلاد الإسلامية مساعد م على تخريج مثل هذا النوع المتميز من (الكوادر) العلمية والمهنية ذات الكفاءة العالية.

اللغات والتعريب:

وإذا كان الفكر والمنهج هو اللب فإنّ اللغات هي أداة الأداء، ولذلك فإنّ للغة أهمية كبرى في فاعلية الأداء، وكلما كانت أداة الأداء قادرة وميسرة كان نجاح الأداء أوفر حظاً وأكبر.

وقد أولت الجامعة قضية اللغة فيها عظيم الاهتمام للتأكد من قدرة الخريجين على حسن الأداء وفاعليته، وتوفير فرص التلقي والعطاء والتواصل فيما بينهم وبين البيئات التي سيعملون فيها؛ ولذلك وفرت الجامعة لطلا ا إلى جانب ما يجيدونه من لغات بلادهم ولسان أمها م إجادة اللغات العالمية العربية والإنجليزية التي توفر لهم يسر الوصول إلى منابع المعرفة على وجوهها الإسلامية والمعرفية والتقنية، ضمن الظروف والمعطيات القائمة في عالم الأمة.

لقد حرصت الجامعة على توفير وسائل تعلم اللغة العربية واللغة الإنجليزية على أفضل المناهج العلمية المتطورة، وبمادة وتوجيه إسلامي، لتكون اللغة العربية لغة الثقافة والمعارف المقاصدية الشرعية الإسلامية، ولغة التواصل الوجداني الإسلامي بين أبناء الأمة، وتكون اللغة الإنجليزية - في هذه المرحلة التي تضعف وتقل المادة العلمية والتقنية في اللغة العربية ولغات الشعوب الإسلامية - لغة المعارف العلمية والتقنية المعاصرة، مما يوفر لهم لغة

الحضور على ساحة الفعل والتواصل مع الصفوة الفكرية والثقافية والعلمية والسياسية في هذه المرحلة في جل بلاد الأمة الإسلامية. و اتين اللغتين (العربية والانجليزية) يصبح لخريجي الجامعة القدرة على التأثير على صعيد الفعل بتوفيق فكري وعلمي ووجداني في بلادهم، ويصبحون مصدراً لإنماء الفكر والمعارف في مجتمعا م ومجالات أدائهم.

إنّ الأمل أن تتصدى المؤسسات الإسلامية الثقافية والعلمية، المحلية والدولية، مستقبلاً لحل الإشكال اللغوي في الأمـة بشكل جذري، ذلك الإشكال الذي أسهم وما يزال يسهم في ضعفها الحضاري وتمزقها السياسي. فما لم يكن الأداء العلمي والثقافي باللغة الأولى للشعوب فإن ثقافتها ستكون - معرفياً - ضعيفة، وحرصاً على تلقٍ قاصرٍ على القلة التي تجيد اللغات الأجنبية العالمية، التي تتوافر فيها المواد المعرفية العلمية وأهمها اللغة الإنجليزية على أ ا في هذه الحالة غالباً ما تكون لغة ثانية لا تسمح لهم بالقدرة على الإبداع؛ لأنّ الابداع لا يكون إلا باللغة الأولى للمبدع.

والأمة الإسلامية لا يمكنها أن يكون لها وزن علمي وثقافي عالمي إلا بلغة عالمية واسعة الانتشار، لغة غنيـة بالمادة العلمية وخاصة المعرفة الفيزيائية والتقنية، وهذا الشرط لا يتوافر لهذه الشعوب إلا في لغة القرآن التي ترتبط كل الشعوب المسلمة وجدانياً ا، والتي يلم - حتى الأمي منهم من خلال القرآن - بقدر لا بأس به منها فيما لو فُعل منهجياً لأمكن أن يوفر لهذه الشعوب لغة عالمية مرغوبة أولى مشتركة بينهم، توفر المادة العلمية التقنية لهم، وتغني ثقافا م ووجدا م بأقل التكاليف.

إنّ الشعوب الإسلامية لن تتوانى عن تبني لغى القرآن لغة دينية ثقافية علمية أولى إلى جانب لغا م المحلية ولهجا م العامية؛ وذلك لما يكنونه من حب وتعلق بالقرآن إذا تيسرت لهم وأغنتهم في حيا م عن طلب ما سواها من اللغات. كل ما على العرب والمسلمين هو التدبر في تجار م الماضية في التعريب، وفي تجارب الأمم المتقدمة الحاضرة في نقلها الدائب السريع لكل حرف جديد من المعارف، خاصة المعارف الفيزيائية والتقنية، في اليابان وروسيا والصين وألمانيا والولايات المتحدة وسواهم.

إنّ أهم ما يجب أن يبدأ به المسلمون في جهود الترجمة إلى اللغة العربية هو الاهتمام بترجمة الدرويات العلمية والتقنية إلى اللغة العربية لأ ا هي القناة التي سيل من خلالها أولاً تدفق الجديد من المعارف في مختلف ا الات، وأن يتم توفيرها للمؤسسات العلمية والتعليمية والمكتبات العامة بشكل سريع ومنظم على شاكلة ما يتم في الدول التي حققت التفوق العلمي في وقت قصير.

إنّ تكلفة إنشاء مؤسسات للترجمة العلمية والنشر العلمي الذي يتوافر على ترجمة الجديد من العلوم والمعارف والدوريات بشكل منظم، وتوزيعه بشكل فعال، أقل مما تتكلفه مؤسسة جامعية كبرى واحدة في الكثير من عواصم العالم الإسلامي.

إنّ انتشار المعرفة العلمية بلغة القرآن سوف يزيد الطلب على هذه اللغة وعلى ما فيها من معارف دينية وثقافية وعلمية وتقنية، ويجعل مشاريع الترجمة تجارية، وتتم في وقت قياسي، ويجعل تعريب الدراسة في التعليم أمراً يسيراً وفعالاً، ويلغي كل الحجج التي تعارض التدريس باللغة العربية؛ لا بسبب اللغة وقدرا ا الفائقة على التعبير بكل ألوانه، ولكن بسبب العجز عن إمداد لغة القرآن بالجديد من المعارف على شاكلة اللغات العالمية ولغات الشعوب الحية المعاصرة.

إنّ الترجمة العلمية المتدفقة سوف تحل ذاتياً مشكلة المصطلحات، وتروج لمصطلحات موحدة من خلال النشر والاستعمال، ويدعم هذا الجهد قيام مجمع لغوي جامع تشترك في جهوده ا امع اللغوية القائمة، في جهود موحدة لمواكبة أعمال التعريب والترجمة بالمصطلحات الموحدة بعيداً عن النعرات المحلية وال عات الانعزالية ذات الدوافع السلبية والتي تمثل أو تستجيب لأهداف أجنبية واستعمارية.

التيسير اللغوي: النحو والإملاء:

ولقد آن الأوان امع اللغة العربية لبذل المزيد من الجهد لتيسير الإملاء والنحو العربي؛ بمعيار فهم القرآن والحفاظ على سلامة فهمه، وفي ذلك أيضاً ضمان لفهم التراث وصيانته، وما عدا ذلك يمكن تجاوزه لتيسير تعلم اللغة وسلامة استعمالها في عصر أصبح

التعليم والثقافة حقاً للجميع، وليس للخاصة والمختصين، مع تعاظم مطالب المعرفة وتوسع آفاقها.

ولما تيسره أدوات المعرفة الإلكترونية من مزيد من القدرة على التعامل مع اللغة وكشف أسرارها، وتذليل صعا ا، فإنه أصبح من الممكن في يسر وسهولة الإحاطة التحليلية بكل شواهد اللغة وقضاياها بما لم يكن متيسراً لعلماء اللغة من قبل، ولذلك فإنه من المأمول أن توفق جهود علماء اللغة في هذا العصر إلى القضاء على كثير من إشكالات نحو اللغة وإملائها مما لا طائل من ورائه، ولا فائدة ترجى منه.

ومن الأمثلة على بعض مصاعب اللغة التي لا يبدو أن لها في عصر الثقافة للجميع حاجة هو تعقد وتعدد قواعد كتابة الهمزة في الإملاء العربي في أول الكلمة، وفي وسطها، وفي آخرها، حيث يشترط فيها معرفة حركتها وحركة الحرف الذي قبلها، وهو ما لا يشترط في كتابة باقي حروف كلمات اللغة العربية، ولشدة تعقد هذه القواعد وصعوبتها حتى على من يصيب معرفة حركة الهمزة فإنّ جلهم يخطئون في كتابتها صحيحة، وكأنما قد وضعت هذه القواعد لإثبات جهل الناس ا؛ لا لتقويم إملائهم في كتابتها. وعلى هذه الشاكلة يكون أمر الحروف اللينة حيث نجد الألف في اية فعل (رمى) تكتب ألفاً مقصورة على صورة اليا، بينما في اية فعل (دنا) ألف مطلقة؛ حيث تكتب ألفه على صورة الألف العادية للدلالة على أصله الواوي.

ومن الواضح أنّ الشخص الذي يستطيع أن يعرف أصل الفعل إن كان يائياً أو واوياً ليس في حاجة إلى الألف اللينة (التي هي على شكل الياء) ليفرق بين الفعل الواوي والفعل اليائي، أما من لا يدرك أصل الفعل، هل هو يائي أو واوي، فالغالب أنه سيقع في الخطأ، أو أنه في أحسن الأحوال سيكتب الكلمة تقليداً لا يدرك له معنى، يصيب فيه أحياناً، ويخطئ فيه أحياناً، والأمر على كل الأحوال قواعد لا يجنى في الحقيقة من ورائها فائدة تذكر، ولا فائدة من إثقال اللغة وعامة المتعلمين ا غير تعثر إملائهم والضغط على ذاكر م بسببها، وهذه لا تعدو أن تكون أمثلة، إذ هناك الكثير مما يجب أن يبسط وأن يوحد، ومنها: الألف في آخر الفعل الماضي أو المضارع المنصوب أو ا زوم أو الأمر:

كتبوا - لن يكتبوا - لم يكتبوا - اكتبوا، بينما تحذف هذه الألف حينما يضاف جمع المذكر السالم المرفوع بالواو إلى اسم بعده: حضر مدرسو المدرسة. ومنها كذلك ألف المد المحذوفـة المقدرة من: هاذا، هاذه، لاكن، ذالك، أولائك... وغير ذلك كثير.

ومن المهم كذلك إعادة النظر في بناء قواعد اللغة وتعليمها، فإذا كان من المهم ملاحظة التفريق بين الفاعل والمفعول به خاصة فيما لو قدم المفعول به على الفاعل، لأن ذلك يؤثر في فهم حقيقة المعنى، وإن كان الفرق في الحركة لا يفيد حين تكون الأسماء منتهية بالألف المقصورة مثل (ليلى، منى) حيث يصعب معها معرفة الفاعل من المفعول به بواسطة الحركة، ولابد هنا في هذه الحالة من الترتيب والسياق لمعرفة المعنى. إلا أن التفرقة بالحركة قد لا يكون له شيء من الأهمية في فهم المعنى في حالة الفرق بين الصفة والحال، فحركة الإعراب ذا ا لا تؤثر على فهم من صفته كذا، وحالة كونه كذا، فكلها في اية المطاف وصف، ومثل هذا يدعو إلى إعادة النظر في أمر كثير من قواعد النحو وما نراه أن تعطي حركة الإصلاح اللغوي الأهمية لبناء التراكيب وسياق الأداء الذي يؤثر على إدارك المعاني بعيداً عن الشكليات والتراثيات والمهنيات التي تتعلق بالمعاني في بناء قواعد اللغة وتعليمها في عصر الثقافة للجميع، ويؤكد ضرورة تيسير اللغة الفصحى لأبناء الأمة وتيسير القدرة على استعمالها بشكل مناسب فعال في عصر لم تعد الثقافة فيه وقفاً على الخاصة أو على المتخصصين.

إنّ على علماء اللغة العربية في هذا العصر بذل الجهود العلمية لتيسيرها ورفع كفاءة أدائها دون مساس بالضروري لفهم القرآن الكريم والتواصل مع معانيه وأساليبه، خاصة إذا ذكرنا أن تعدد أساليب العرب في استعمالهم للغة لم يؤثر في الماضي – ولا الحاضر – على التواصل فيما بينهم ولا على بلاغة أدائهم.

وعلى الرغم من وعي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ووعي الجامعة، بأهمية إثراء لغة القرآن، والعمل على إحلالها محلها الصحيح، إلا أن الأمر يذهب بعيداً فيما وراء إمكانية أي أحد منهما، وكان أقصى ما أمكن ضمن هذه الإمكانيات هو جعل اللغة العربية لغة أساسية في التعليم الجامعي في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وتوفير المصدر الثقافي

المباشر لـ (كوادر) الأمـة وصفو ا الفكرية، كما اهتم المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة بإصدار دوريات علمية باللغة العربية إلى جانب اللغة الإنجليزية، ونشر الأعمال والأبحاث الفكرية الثقافيـة باللغة العربية إثراء لثقافة الأمة وفكرها، وباللغة الانجليزية وسيلة عالمية معاصرة إلى كثير من الشعوب والصفوة العلمية في كثير من بلاد العالم المعاصر.

إنّ من المهم للجهات المعنية الرسمية وغير الرسمية، والخيرية والتجارية، والمحلية والدولية، أن تولي أمر الترجمة العلمية عامة وترجمة الدوريات العلمية العالمية المهمة بوجه خاص إلى لغة القرآن، وإغناء هذه اللغة وتأهيلها لتكون لغة الشعوب الإسلامية الثقافية العلمية الأولى. إنّ على منظمـة الأيسيسكو والألسكو والحكومات الإسلامية والمؤسسات العلمية والبحثية في العالم الإسلامي واجب التعاون من أجل تنسيق الجهود بينها لإخراج هذه الخطة إلى حيز الوجود، وإنجاح مشروع وحدة الأمة، وإنجاح مشروعها الحضاري لخير الإنسانية.

إن من الوهم أن نحلم بنقل العلوم والتقنية إلينا من قبل الآخرين لأن العلوم والتقنية الحديثة علوم جد متطورة، وبسرعة مذهلة، لا يملك ناصيتها إلا من كان مؤهلاً للعطاء العلمي والتقني، ويتمتع بعقلية علمية وقدرة إبداعية وثقافة غنية، ولذلك لابد من البدء بتأهيل أبناء فكر الأمة و (كوادرها)، وتفعيل طاقة هذه (الكوادر) وإثارة حماسها، وإصلاح مناهج فكرها وثقافتها، وإغناء ثقافا م –وخاصة الثقافة العربية– بكل عمل علمي وتقني جديد، على أن يتم ذلك باللغات الأولى لأبناء شعوب الأمة، على أن يتم توحيدها ثقافياً على مراحل على لغة القرآن وبخطة علمية حضارية محكمة.

إنّ الأمر جد يسير إذا صح العزم وصحت الرؤية لتستكمل الأمة أدوات قدر ا وعطائها وتفعيل مؤسسا ا و (كواردها) العلمية والتقنية إن شاء الله.

تنمية المعرفة والبحث العلمي:

وتمثل تنمية المعرفة ودفع جهود البحث العلمي الوجه الآخر للنشاط العلمي في مجال إسلامية المعرفة بالجامعة.

فإذا كانت الدراسات الجامعية الأساسية وتكاملها في جميع الفروع ضروري لإعداد (كوادر) تتمتع بوحدة المعرفة وتكاملها، وبالقدرة المنهجية، ولتوفير ا ال العلمي المتكامل للدراسات المتكاملة والمقارنة؛ فإن الدراسات العليا وأبحاث الأساتذة وأبحاث طلاب الدراسات العليا وجهود مراكز البحث العلمي وتفاعل جهود البحث العلمي مع الحياة وا تمع، ونشر الأعمال العلمية، وإصدار الدوريات العالمية، وتنظيم اللقاءات والندوات العلمية في الجامعة، وبين أعضاء هيئة التدريس، وإجراء الحوارات، وبحث القضايا والاهتمامات العلمية، وتبادل الآراء والخبرات فيها، وتنظيم الندوات والمؤتمرات العلمية العالمية بالتعاون مع الهيئات والمؤسسات العلمية والدولية؛ كانت موضع اهتمام الجامعة ورعايتها القصوى، مما جعل الجامعة خلال هذه الفترة القصيرة منبراً ومناراً علمياً في ا الات الدينية والإنسانية والطبية والهندسـية، وعقدت في رحا ا العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية في العديد من ا الات العلمية.

وقد أقامت الجامعة -منذ اليوم الأول- برنامجاً واسعاً للدراسات العليا على مستوى الماجستير والدكتوراه في عدد من فروع الدراسات الإسلامية والإنسانية والتربوية، وفي مجالات الدراسات القانونية والاقتصادية، وفي مجالات الدراسات الهندسية، ووفرت لها الوسائل العلمية المكتبية والمختبرية والمعملية، وأقامت جسور التعاون مع مختلف المؤسسات العلمية والصناعية، وقد أثمرت هذه السياسة وهذا الاستعداد لتوفير الكثير من وسائل العمل بالتعاون والتبادل مع مختلف الجهات ذات الاهتمام المشترك، وأنتجت زخماً من الأبحاث العلمية من قِـبَـل أعضاء هيئة التدريس ومن طلاب الدراسات العليا، وقد حرصت الجامعة على العمل من أجل رفع مستوى هذه الأبحاث وتوجيهها نحو خدمة قضايا الفكر الإسلامي وحاجات الأمة.

كما قام مركز الأبحاث والمجلس العلمي للجامعة ولجانه في كليات الجامعة كافة بتوفير الدعم، وتشجيع الباحثين، وتبني مشاريعهم، بالتعاون مع المؤسسات والشركات والجهات العلمية والصناعية، كما عملت على تبني خطط بحثية مدروسة استجابة لحاجات مهمة؛ وكانت الجامعة تقوم بخفض العبء الدراسي لكل من يثبت قدرة بحثية متميزة يتناول بها أولويات الجامعة والأمة في البحث، يصل إلى حد الفراغ الكامل لبعض هذه المشاريع البحثية، وقد حرصت الجامعة لتحقيق وحدة المعرفة وتكامل المناهج في تأهيل طلابها، وفي حدود البحث العلمي بها، على أن تفتح أبوابها لأصحاب القدرة العلمية والخبرة العلمية لينضموا إلى سلك التعليم والبحث العلمي بها، من القضاة والمحامين المبرزين، ومن رجال الأعمال الناجحين، ومن العلماء الخبراء الباحثين، بشكل دائم أو شكل إسهام جزئي، في مجال التعليم والبحث، أو في مجال المشورة والنصح والمشاركة في مجالس ولجان توجيه الجامعة وتطوير خططها ومناهجها.

من هذه المشاريع البحثية التي تم تفريغ بعض الأكاديميين مشروع تطوير المناهج والكتب الدراسية، ووضع خطة تنظيم تعليمية لمدرسة نموذجية إسلامية عالمية تكون نواة لنظام مدرسي إسلامي عالمي يغطي مراحل التعليم العام كافة من الروضة حتى نهاية المرحلة الثانوية، ويكون مبنياً على الرؤية والمفاهيم الإسلامية، ويقدم للطفل ثقافة إسلامية إيجابية حضارية صافية وعقلية منهجية علمية سليمة غير مشوبة بانحرافات وتشوهات الخرافات والشعوذة وبقايا موروثات التقاليد والحضارات الغابرة، ويعيد بناء مفاهيم التربية الأسرية والمدرسية لبناء الإنسان الكريم الذي يتحلى بروح الاستخلاف في الإبداع والمبادرة والعمران والإصلاح، وقد أثمر المشروع قيام مدرسة متكاملة تضم أبناء هيئة التدريس ومن يتوافر لهم مقعد من أبناء الجمهور، وعلى الرغم من أن المشروع كان في خطواته الأولى إلا أن بدايات رؤى مناهجه ونظامه قد أظهرت نجاحاً يشجـع على استكمال الجهد لـيُحقق الغاية المرجوة منه بإذن الله.

ومن مهام مركز الأبحاث وعمادته العلمية تنظيم أعمال الاستشارات والأبحاث التي يقوم بها أعضاء هيئة التدريس للشركات والمؤسسات، وبالتعاون معها.

كما تبنت الجامعة برنامجاً لنشر الأعمال العلمية المهمة الصادرة عن أعضاء هيئة التدريس، وقامت بإنشاء عدد من الدوريات العلمية الصادرة عن الجامعة أو المتخصصة الصادرة عن الكليات ومراكز الأبحاث المتخصصة في الجامعة باللغة الإنجليزية، كما أصدرت الجامعة مجلة علمية باللغة العربية تحت اسم **"التجديد"** ملتزمة أرقى المقاييس العلمية في توخي الموضوعية وحرية التعبير العلمي الذي كان ديدن الجامعة في نشاطا ا العلمية كافة ما دام البحث والتعبير صادرين عن روح علمية و دف خدمة الإسلام.

وتكامل مع هذه الجهود العمل العلمي الدائب في كل كلية وقسم علمي في البرامج العلمية بالندوات والمحاضرات والحوارات والمؤتمرات العلمية المحلية والإقليمية والعالمية التي يُـنـظم كل عام عدد منها في مختلف ا الات الإسلامية والإنسانية والفيزيائية من منطلق إسلامية المعرفة في بحث القضايا التي م الأمة؛ لتنمية المعرفة على أساس المنظور الإسلامي، وكانت الجامعات ومراكز البحث العلمي في الداخل والخارج والمؤسسات الدولية ومنها المعهد العالمي للفكر الإسـلامي والمنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم والبنك الإسلامي للتنمية - لما لمسته من كفاءة عمل الجامعة وجديتها - تتعاون مع الجامعة، وكان لهذا التعاون آثاره الإيجابية في دعم جهود البحث العلمي وتوسـيع آفاقه وخبراته، وتصدر الجامعة سنوياً كتاباً بالأبحاث التي أنجزها أعضاء هيئة التدريس والأبحاث التي هي قيد البحث والإنجاز، فبرهنت برامج الجامعة العلمية على قدرة الجامعة الإسلامية على استيعاب كافة الوجوه الايجابية في ا ال العلمي المعاصر وبروح ورؤية وغاية إسلامية حضارية تبعث الأمل في مستقبل حضاري زاهر بإذن الله.

تكامل الأداء العلمي والتربوي:

إذا كان إصلاح برامج التخصصات الدراسية وإصلاح مناهجها يحقق وحدة المعرفة ويزود الطالب بالأسس المعرفية في صياغة محتوى عقله ومنهجه العلمي؛ فإن الروافد الثقافية ومناخ مجال العيش والحركة في رحاب الحرم الجامعي لها أيضاً أهميتها الكبرى في صياغة نفسية الطالب وآفاق تفاعله مع ا تمع.

وأول هذه الأمور التي يجب على البيئة الجامعية توفيرها هو إمداد الطالب بالثقافة العامة الصحيحة، واستكمال الجوانب المهمة اللازمة لتصحيح التشوهات التي تعاني منها ا تمعات الإسلامية، وتأتي هذه المواد والبرامج والخبرات من خلال برامج المتطلبات المختلفة التي تُـقَـدم للطالب أو الطالبة، إما عن طريق متطلبات البرامج الأكاديمية على مستوى الجامعة أو عن طريق برامج شؤون الطلاب؛ وذلك لاستكمال وجوه النقص في تكوين الطالب وتنميته روحياً ودينياً وثقافياً وتربوياً، وتزويده بالقدرات الثقافية وبالمهارات الاجتماعية والرياضية، وبالطاقة الوجدانية، نجد أن إنتاجية الطلاب - رغم كثافة البرامج العلمية – تضاعفت، وقدر م الاستيعابية تزداد بشكل غير مألوف.

وجاءت برامج متطلبات الجامعة في خطة الجامعة لكي تُـعنى بالأسس العقدية والأخلاقية والثقافية العامة للطالب؛ دف ترقية ثقافته ومعرفته، والإسهام في اعداده للقيام بدوره الاجتماعي والقيادي، إلى جانب دوره المهني؛ ولذلك فإن الجامعة قدمت - إلى جانب مقررات العقيدة والأخلاق والثقافـة العامة - مقرراً جامعياً في **"الأسرة والأبوة"** متضمناً دراسة علمية اجتماعية تربوية إسلامية للشاب والشابة من طلاب الجامعة؛ وذلك لوضع لبنة الأساس في البناء الاجتماعي ألا وهي الأسرة، على أسس إسلامية نفسـية واجتماعية سليمة، وتؤهل الوالدين من الشباب لإدراك الغايات والوسائل التربوية، والعمل على إعداد أجيال تتمتع بالقوة الروحية والأخلاقية، وبالقدرة العقلية العلمية والطاقة النفسية الإبداعية، وبحس الكرامة، والثقة بالنفس، مما يوفر لأجيال المستقبل طاقة الشجاعة وروح المبادرة اللازمة لإنسان الاستخلاف والعمران.

وتقدم الجامعة لذات الهدف أيضاً مقرراً جامعيـاً في **"الفكر الإبداعي وحل المشكلات"** لنشر الوعي بطبيعة هذا الفكر وأسسه النفسية والتربوية ووسائله العلمية التي تفتقر إليها ثقافة أبناء الأمة؛ يسترشد ا اليافع في تطوير فكره وأدائه وتنشئة أبنائه على الأسس التي تؤهل الأمة وشبا ا في سباق العمران وبناء الحضارات.

وهناك أيضاً مقرر جامعي في **"قيام الحضارات وانيارها"** يُـقصد به أن يكون من متطلبات الجامعة انطلاقاً من أن هذه الأمة هي وريثة عدد من الحضارات الغابرة، وتعيش

سباقاً حاداً مع الحضارات الأخرى؛ مما يتطلب تزويد الشباب برؤية كلية علمية حضارية تعين على ترشيد برامج الإصلاح الإسلامي الحضاري المنشود بإذن الله.

لقد أنشأت الجامعة دبلومين عاليين لتأهيل المدرسين في مجال "**الأسرة والأبـوة**" وفي مجال "**الفكر الإبداعي وحل المشكلات**" حتى تتمكن الجامعة من أن تجعل من هذه المقررات الجامعية متطلبات جامعية أساسية. وللأهداف ذا ا أنشئت عمادة لشؤون الطلاب وهي من أهم أقسام إدارة الجامعة وأكبرها؛ والتي أنيطت ا مهمة تفجير طاقة الطلاب، وتنمية روح الإخاء وحس الجماعة والانتماء للأمة فيما بينهم، وتوفير مجالات واسعة متكاملة للنشاط والخبرة وبرامج الثقافة والتعليم الحر والمهارات المختلفة، في برامج تنتظم كافة الطلاب وأعضاء هيئة التدريس في أسرة إسلامية كبيرة واحدة تنتمي إلى أكثر من ست وتسعين جنسية من الطلاب، وأكثر من أربعين جنسية من الأساتذة، يحركهم جميعاً حس الرسالة، وروح الإخاء، وصدق الانتماء، وسمو الغاية، ووعي التحدي.

إن إدارة الجامعة، وإدارات الخدمات والقبول والتسجيل، وكل أجهزة الإدارة، على المستويات كافة، من أصغر منسوبيها إلى أعلى مستويات مسؤوليا م، يعدون في سياسة الجامعة الإسلامية جزءاً من الأسرة الجامعية ومن المسؤولية التربوية؛ بل إن دور الإداريين التربوي قد يكون أبعد أثراً لكو م النموذج الذي يتعامل معه الطالب والطالبة في تصريف شؤون حياته اليومية كل في الجامعة ويلمسه بشكل مباشر، وعلى أساس نوع تعامله معه، ونوعية هذا التعامل، يبني تصوراته وأسلوب تعامله مع الناس وا تمع فيما بعد، ولذلك فقد حرصت الجامعة -بحس إسلامي- على أن تحفظ كرامة منسوبيها والاهتمام بحاجا م وحاجات من وراءهم؛ بحيث لاتتوانى عن تقديم القروض الميسرة لبناء حيا م، وتقديم الخدمات الطبية لهم ولأسرهم، وإنشاء محاضن الطفولة لأبنائهم، وإتخاذ ذلك أساساً لتعاملها معهم وأساساً في الوقت نفسه لما تتطلبه منهم من الاهتمام بحسن معاملة الطلاب والطالبات، وحفظ كرامتهم، واحترام إنسانيتهم التي خص الله ا كل فرد من البشر وكرمه ا، والعناية بحاجا م، وعدم التواني عن مسـاعد م، وتيسير معاملا م، وتوفير كل الخدمات والمشورات الممكنة الميسرة لهم بغض النظر عن انتماءا م العرقية واللغوية والدينية؛ مسلماً كان أم غير مسلم.

وبالخبرة والتجربة فإنه بروح المسؤولية، وحس التكافل، وروح المصلحة المشتركة المبنية على العدل والإنصاف والمساواة والتقدير والتشجيع والاحترام وتوفير الخبرة والتدريب والتوجيه والنصح؛ فإن الطاقة الإيجابية تنجز الكم الهائل من العمل في يسر وسهولة وبكلفة وجهد أقل بكثير مما تتطلبه الجهود السلبية الضائعة المهدرة في التعويق والصراع الذي يسري في أوصال التنظيمات والمنظمات التي تفتقد الهدف الواضح، وروح الرسالة**،** ومصلحة الجماعة، وحس الانتماء، وصحيح ما أثبتته التجربة من **أن** الإنجاز والتقدم والنجاح يحتاج إلى جهد كبير، إلا أن التعويق والصراع والتخلف يحتاج في الحقيقة إلى جهد وعناء أكبر، ومن المؤكد كذلك أن الفقر والعوز إنما يكون في الطاقة والروح قبل أن يكون في الموارد.

ثمار واعدة:

إن الروح الإسلامية ورسالتها التي سرت في منهج العمل، وبناء روح الفريق، كانت خلف الإنجازات الهائلة في هذا الصرح العلمي المتميز، وخلال عقد واحد من الزمان، وذلك بسبب ماتميـزت به خطة إسلامية المعرفة وتصورا ا من برامج علمية مبدعة، ساند ا بروح إسلامية أنظمة متكاملة فعالة، وتجهيزات ومرافق عالية الكفاءة والأداء، وبأقل التكاليف وأيسرها.

وعليه فإنه لاعجب أن تمكن هذا الصرح المتميز القائم على مشروع إسلامية المعرفة ومنطلقاته الحضارية من أن يقدم للأمة نوعية من (الكوادر) المتميزة في مختلف ا الات، وأن تمثل برامجه الأكاديمية وأنظمته وترتيباته الثقافية والاجتماعية والتربوية، وفي مجال الخبرات والقدرات، وفي مجالات البحث العلمي واهتماماته والقضايا التي تبناها، نقلةً نوعية في الكم والكيف، في مجال التعليم العالي، وتفعيله في خدمة مشروع الأمة الحضاري، وتفجير طاقات الدارسين وتحريك كوامن القدرة والعطاء فيه، وتلبية حاجات الأمة الروحية والفكرية والوظيفية.

لقد برهن طلاب الجامعة وطالباتها من خلال نتاج هذه الفترة القصيرة على أنهم أقدر من أندادهم من خريجي الجامعات العريقة الأخرى، وأن لهم قصب السبق في حلبات التنافس الثقافي والرياضي، ليس على مستوى ماليزيا فحسب؛ بل على مستوى المسابقات المنعقدة في جنوب شرق آسيا، ومسابقات آسيا – أفريقيا؛ بل كانوا يحتلون دائماً مراكز متقدمة على مستوى (استراليشيا)، وعلى مستوى المباريات العالمية الثقافية، ففي مباريات المسابقات العالمية للمناظرات تمكن فريق الجامعة (2000م) - ولأول مرة في تاريخ هذه المباريات العالمية لفريق من بلد غير ناطقٍ بالإنجليزية – من أن يحقق مركزاً ضمن المراكز العشرة الأوائل، حيث كان فريق الجامعة الإسلامية العالمية هو الفريق صاحب المركز العالمي السابع بين المئات من فِـرق الجامعات الكبرى الناطقة باللغة الإنجليزية في العالم.

بل إن فريق فتيان وفتيات الجامعة الإسلامية العالمية في رياضة التكواندو هم أبطال ماليزيا في هذا الميدان، وهم الذين انتزعوا – حين توافر لهم لأول مرة (1998م) ملعب كرةٍ متكامل في حرم الجامعة الجديد – بطولة الجامعات الماليزية في كرة القدم من يـد الفريق المتربع على عرش البطولة لأعوام ثلاثة متتالية دون أن يتمكن فريق أي جامعة من الجامعات الماليزية من تسجيل إصابة واحدة في مرمى فريق الجامعة الإسلامية العالمية.

إن ماكانت تتابعه إدارة الجامعة وجمعية خريجيها من أنباء وإنجازات خريجي هذه الجامعة اليافعة ومايحتلونه كشباب من المراكز القيادية المتقدمة في بلادهم لدليل مادي ملموس على سلامة منطلق إسلامية المعرفة في تفعيل التعليم العالي في خدمة الأمة ومشروعها الحضاري، وفي قدرة منطلقاته علىتحريك مكامن الطاقة الحضارية في كيان الأمة بأقل الجهد وأدنى التكاليف؛ ليتحول الكم إلى الكيف، والقليل إلى الكثير، والرخيص إلى الغالي الثمين، على ما هو معهود في حياة الأمم الحية الواعية ومنظوماتها الفعالة التي تفجر ثقافتها ومناهجها التربوية مكامن الطاقة والبذل في أبنائها، مما يجعلها تجربة رائدة جديرة بالتدبر والتمعن والإفادة من الدروس المستفادة منها في تطوير التعليم الجامعي في العالم الإسلامي وتفعيله لمصلحة الأمة ومشروعها الحضاري.

الموارد والتمويل:

إن جدية العمل، وجدية المشروع ماعبر عنه من أهداف وغايات، وما حققه من إصلاحات منهجية، وما أخذ به من سياسات علمية وتعليمية؛ مكـنها من أن تلمس ضمائر العاملين، وتحيي في نفوس كثير منهم الأمل، فقد رأوا فيه تلك الآمال مجسدة، ووجدوها في براعم إنتاجه العلمي والإنساني صوراً إسلامية حية فاعلة؛ فتحركت فيهم دوافع البذل والعطاء المادي والمعنوي.

لذلك توافد على الجامعة رجالات الأمة على كافة مستويا ا من الأهالي، ومن العاملين، ومن الرسميين، يتعرفون على قسما ا، ويتلمسون خطاها، ويجودون عليها بالنصح والتشجيع والبذل والعطاء.

وعلى الرغم من أن الحكومة الماليزية كانت تحمل أعباء تمويل برنامج الجامعة، وتمويل مؤسسا ا ومبانيها، إلا أن العديد من المؤسسات والمنظمات الدولية الإسلامية - وفي مقدمتها البنك الإسلامي للتنمية - مدت إليها يد العون في تمويل مبانيها، وتمويل صندوق المنح الدراسية، وتمويل المؤتمرات العلمية الدولية بشكل غير مسبوق، ولم تتخلف المؤسسات الخيرية، ورجال الأعمال وأصحاب الفضل والخير، عن دعم الجامعة، ودعم صندوق تمويل المنح الدراسية ليحمل الألوف من الطلاب المتمـيزين من أكثر من (ست وتسعين) جنسية يمثلون كل أطياف لون أبناء الأمة وثقافات شعو ا ومستقبل وحد ا.

ولم يقتصر البذل والعطاء على الجانب المادي؛ بل وفر هذا التفاعل مع رسالة الجامعة الموارد البشرية المتمـيزة التي ضحت بالانضمام إلى هيئة التدريس فيها والإسهام فيها لتقدم للدارسين في الجامعة ما لهم من علم وقدرة دعماً لبرامجها العلمية والتعليمية والتربوية؛ وقد مثل ذلك تضحيات كبيرة من قِـبـل كثير من هؤلاء الأفراد، ومن قِـبـل المؤسسات العلمية، ومن الجامعات التي ضحت ببعض كوادرها المتميزة لمساعدة برامج الجامعة الوليدة والإسهام في تدريسها وأبحاثها العلمية.

إن ماحظيت به الجامعة من الدعم والموارد البشرية والمادية من دولة المقر، ومن الشعب الماليزي، ومن مؤسساته، ومن مؤسسات الأمة العلمية ورجالا ا داخل ماليزيا وخارجها، إنما كان تعبيراً عما لامس نفوسهم وضمائرهم، وحرك مكامن الطاقة والبذل فيهم، وأسهم في تفعيل كل هذه الطاقات الخيرة في خدمة الأمة، وتفعيل مؤسسة التعليم في صورة الجامعة الإسلامية العالمية ومشروعها الواعد في إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر والثقافة والتربية الإسلامية.

إنه لايجب أن تمضي هذه التجربة ودروسها في تحريك مكامن الطاقة والبذل في الأمة، وفي قدر ا على تفعيل مؤسسة التعليم والتربية أساساً لانطلاق طاقات مشروع الإصلاح الإسلامي الحضاري؛ هدراً دون أن نعيها، ونفيد منها، ونطورها، ونستفيد منها في تجارب تفعيل مؤسسات التعليم العالي في خدمة مستقبل الأمة ومشروعها الحضاري الواعد بإذن الله. إنّ الأمل أن تمول الأيسيسكو أبحاثاً علمية لدراسة التجربة ودراسة الحرم الجامعي وما يمثلانه من نموذج إسلامي إبداعي يوضع في خدمـة جامعات التعليم العالي في البلاد الإسلامية.

المستقبل:

مما سبق يتضح أن الوعي بأبعاد مشروع إسلامية المعرفة ودوره في إصلاح مؤسسة التعليم العالي ليؤدي دوره في إصلاح الحياة الفكرية والتربوية للأمة؛ بحيث ترقى نوعية التعليم والبحث العلمي ونوعية (الكوادر) القيادية والمهنية على الأسس التي تحرك طاقات الأمة، وتحرك وجدان أبنائها، وتنطلق م من منطلقا ا، وتصلح ما أصابه التشوه والعطب في جسم ثقافتها وعقول أبنائها وبناء نفوسهم.

ودون وعي القائمين على مؤسسات التعليم العالي وإدارته ذه الأبعاد الفكرية والتربوية، والإيمان ا في إصلاح التعليم العالي؛ فلن يمكن تفعيل هذا التعليم في تحريك كوامن طاقة الأمة، وتجديد المعرفة فيها، وتفعيل نظم التعليم في خدمة الأمة وترقية نوعية (الكوادر) المعرفية فيها مهما قدموا من وسائل وآليات، وستبقى مؤسسة التعليم العالي

لأجيال وعقود قادمة مديدة مريضة على ماهي عليه اليوم في عديد من الجوانب – وكما كانت لأجيال وعقود كثيرة مضت – مؤسسة بالمقياس الحضاري العالمي عاجزة تخرج (كوادر) وظيفية خابية الفكر، ملوثة الثقافة، مشوهة المناهج، محدودة الطموح، لاتسعى إلاّ إلى توفير لقمة العيش بدافع غريزي من حب البقاء مهما تكدست حولها الوسائل والآليات المستوردة، ومهما أضفنا إلى هذه الآليات من مستحدث الآلات، فلا نستطيع أن نتوقع شيئاً أفضل مما رأينا من قبل، فالأصل أن يقاس مستقبل الحال على العلم بما مضى.

إن الأمل الذي تهدف إليه **مدرسة إسلامية المعرفة** هو أن تؤدي جهودها في توعية الصفوة من المثقفين والمفكرين والتربويين و(الكوادر) التي تتميـز بإسلامية فكرها ومنظورها حتى تتحمل مسؤوليا تها في الإصلاح الفكري والمنهجي عامة، وفي التعليم العالي خاصة لأنه المجال الذي يعد الصفوة و(الكوادر) الأكاديمية والعلمية والعملية للأمة، وأن تقوم هذه الصفوة بأداء الجهود الفكرية اللازمة لتنقية الثقافة الإسلامية التي تُـقَـدم للأمة من كل ألوان الخرافة والشعوذة والخزعبلات، وما يتعارض والعقلية العلمية التي تقوم على طلب الأسباب والسنن الإلهية شرطاً لازماً غير كاف للنجاح، وأن تستند هذه الصفوة في كليات الأمور إلى الإيمان مقروناً بالتوكل (أعقلها وتوكل)، وأن تعمل على ترسيخ كل مايدعم الرؤية الإسـلامية الكلية والروح الاستخلافية الأخلاقية والعقلية العمرانية الحضارية ويقويها، وأن تقدم الأدبيات العلمية الإسلامية لإصلاح مناهج التربية، وإعداد الآباء وتأهيلهم تربوياً لتنشئة جيل الاستخلاف المبـرأ من خُـلُق الرقيق، والمتسم بالطهارة والتزكية وروح المبادرة والإبداع؛ لأن الآباء هم العنصر الوحيد الذي يمكنه – بما له من تأثير ونفوذ على عقل الناشئة ووجدانه وضميره – أن يبدأ بتحريك عجلة التغيير؛ مما يجعلهم في الحقيقة مفتاح الإصلاح والتغيير اعتماداً على مالديهم من دافع فطري في حرصهم على مصلحة أبنائهم، واستعدادهم للتضحية بالغالي والرخيص من أجل تحقيق مايتوخى الآباء فيه مصلحة أبنائهم وفق القناعات التي يقدمها المفكرون والمربون إليهم.

إننا لو قارنا ماتقدمه الأمم المتقدمة ومفكروها ومربوها من دراسات علمية تربوية لتوعية الآباء والمعلمين وقيادات المجتمع؛ بما يقدمه مفكرو العالم الإسلامي ومربوه من دراسات علمية إسلامية للآباء والمعلمين المسلمين، لأدركنا أحد أهم الأسرار في فهم

تخلف الأمة الذي اتسم مشروع إصلاحها الحضاري بالغيبة، حين غيب في هذا المشروع الطفل المسلم وفقدت أدبيات تربيته وتنميته، يضاف إلى ذلك إهمال تأهيل كوادر الأمة الفكرية والمهنية بالقليل المتوافر في مجال الثقافة الإسلامية والتربية الإسلامية بسبب إنصراف مؤسسة التعليم العالي عن الاهتمام بالجانب الوجداني والثقافي الإسلامي وعجزها عن أن تقوم بمهمتها في تفعيل العلم والمعرفة وتأهيل (كوادرها) القيادية والمهنية لخدمة حاجات الأمة وإصلاح ما أصاب فكرها وثقافتها ومناهج تربيتها من تشوهات تحول دون فاعلية العقل المسلم وتحريك كوامن طاقته الحضارية.

إن تكديس (الكوادر) العلمية والتقنية ليست في حـد ذاته هدفاً؛ ولكن الغاية منه إعداد هذه الكوادر لخدمـة الأمة والاستجابة لحاجا ا وحاجات مشروعها الإصلاحي الحضاري، ومن ذلك امتلاك ناصية القدرة العلمية والتقنية بروح الاتقان والعطاء والتي إذا تحلت هذه (الكوادر) بجدية الغاية وبحس المسؤولية الذي يؤدي إلى قدرة الأداء، وإن ا ال التربوي، وتنقية الثقافة، وثقافة الآباء التربوية، هي في مقدمة متطلبات الإصلاح الحضاري الإسـلامي الذي سعت جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى تحقيقه وإقامة نموذج وتجربة تجسد هذه المنطلقات والمفاهيم، وتثبت قدرها بقدر ما توفره إمكانات التجربة على تفجير طاقات شباب الأمة، وتحريك كوامن القدرة وتميز الأداء في نفوسهم، وذلك بوساطة مشروع تفعيل التعليم العالي في خدمة الأمة في الجامعة الإسلامية بماليزيا التي نرجو لها في ظل الظروف التي تمر ا منطقة جنوب شرق آسيا السلامة ودوام الاستمرار والثبات في إنجاز مهمتها وأداء رسالتها؛ حتى تستمر مثالاً يحتذى في مجال تفعيل التعليم العالي في خدمة الأمة، وإصلاح منطلقاته حتى يمكنه الإسهام في تحريك كوامن الطاقة الكامنة في كيان الأمة وقيادا ا وكوادرها العلمية والمهنية، خدمة للحضارة الانسانية وترشيدا لمسارها بإذن الله.

روح العولمة وأخلاق المستقبل

طه عبد الرحمن*

ليست "العولميات" صناعتي ولا "المستقبليات" هوايتي، وإنما صناعتي وهوايتي الأخلاقيات، وهي حاضرة بقوة فيهما معا، وهذا الحضور هو وحده الذي يعنيني هاهنا، لا سيما وأن الأخلاق هي الشرط الذي لا يستقيم بدونه شيء، لا عولمة ولا مستقبل ولا غيرهما: وحسبي الإشارة إلى أن ما أريق من مداد وسيق من كلام عن "العولمة" في مختلف بقاع العالم، على قصر أمدها، لم يسبق له نظير، حتى كأن كلما ا لا تنفد وحركا ا لا تنتهي؛ ولولا أني خشيت أن أخل بواجبي في تدارك نقص شنيع شاب ما كتب عنها باللسان العربي، لما اشتغلت ـذا الموضوع لفرط نفوري مما يملى علي ويندفع فيه الناس، وشدة عزوفي عما لا يصدر عني وأتفرد به، كأني أتوجس من ورائه كيد عقول ماكرة وتآمر إرادات خفية؛ وليس هذا النقص الشنيع إلا تناسي التقويم الأخلاقي لهذه الظاهرة الهائلة، اللهم إلا ما كان من إشارات هنا وهناك ترد في سياق تحليل اجتماعي أو ثقافي لها أو في سياق مقارنة بينها وبين الإسلام؛ وأريد هنا أن أشتغل بجانب من هذا التقويم الأخلاقي، عسى أن ينفتح لي فضاء فكري إسلامي يتسع للإشكالات الأخلاقية للعولمة.

ما هي العولمة في روحها؟

في البدء، أحتاج إلى وضع تعريف للعولمة يقرب معناها على أساسه أباشر هذا التقويم الأخلاقي، لكني أريد أن أمهد له باطلاعكم على بعض المبادئ التي آخذ ا في عموم تفكراتي -أو تأملاتي- في موضوع الأخلاق، وأذكرها لكم مطبقةً على العولمة، وهي أربعة:

---

* دكتوراه دولة في المنطق، أستاذ في جامعة محمد الخامس بالرباط / المغرب.

مبدأ عموم الأخلاق: مقتضاه أن كل الأفعال التي يقوم ا الإنسان، كائنة ما كانت، هي في حقيقتها، أفعال خلُقية، ذلك أن الغرض من كل فعل يصدر عنه هو أن يحقق به إنسانيته، فيرفعها درجة أو يخفضها درجة؛ وتحقيق الإنسانية، رفعا لها أو خفضا، هو بالذات ما يسمى في الاصطلاح "أخلاقية" أو "تخلّقاً"؛ وعلى هذا، فكل فعل يأتي به الإنسان يكون سببا في تخلقه، على هذا التخلق قد يزيد أو ينقص بحسب طبيعة هذا الفعل؛ ومن هذه الأفعال، على سبيل المثال، ما يقوم به أرباب العولمة، فهم، على ما يظنون، يسعون إلى تحقيق مزيد التقدم للإنسانية؛ والتقدم هو عبارة عن الانتقال من حال إلى حال أفضل منه، فيكون تخليقا.

مبدأ الهمة الإنسانية: مقتضاه أن الإنسان بعزيمته أقوى من الأمر الواقع وأصلب من حتمية الحدث، لأن الواقع القائم لا يستنفد أبداً الإمكان الذي في يد الإنسان ولا أن الحتمية المنسوبة إلى التاريخ تفوق طاقته؛ فمثلاً إذا قيل بأن العولمة أمر محتوم لا مفر لسكان العالم من احتماله، قلنا بأن الإنسان، متى استنهض همته، أضحى بمقدوره أن يدفع عنه هذا الأمر أو يغير مجراه بوجه من الوجوه، وإلا فلا أقل من أن يتعامل معه بوصفه خياراً حضاريا غير ملزم له في كليته.

مبدأ التحدي المناسب: مقتضاه أن الإنسان يلقى في كل زمان من التحديات ما يناسب قدره وطاقته، مع العلم بأن لكل زمان نموذجه البشري؛ فإذا اختلفت التحديات باختلاف الأزمنة، فإ ا لا تختلف من حيث تناسبها مع أقدار النماذج البشرية المقارنة لهذه الأزمنة؛ فمثلاً إذا قيل بأن العولمة تشكل تحديا للإنسان لا عهد للتاريخ به، قلنا إن كنتم تقصدون بقولكم إن العولمة تتحدى الإنسان اليوم بما لم تتحد به سابق التحولات الكبرى إنسان الأمس، فهو قول مردود، لأن لكل زمان تحدياته المناسبة له، وإن كنتم تقصدون أن التحدي الذي تأتي به العولمة هو على قدر الإنسان الحديث كما كانت سابق التحولات على قدر سابق النماذج البشرية، فهو قول مقبول ولا غبار عليه.

مبدأ خروج النقيض: مقتضاه أن الشيء، متى بلغ أقصى نفوذه، استصحب وجوده خروج نقيضه أو خرج هو نفسه إلى هذا النقيض - أي ينقلب إليه؛ فالعولمة، مثلاً، تبتغي أن تندرج ا تمعات البشرية قاطبة في سيرور ا، وهو غاية ما يمكن أن يطمع فيه أربا ا؛

فكان أن برزت إلى الوجود تكتلات قومية وعرقية ودينية تنافح عن هويتها وخصوصيتها كما في دول أوروبا الشرقية، بل أخذت تنشأ في الدولة نفسها التي تسوق قاطرة العولمة، أي الولايات المتحدة، حركات تتجه هذا الاتجاه الخصوصي، حتى أصبح الحديث يدور فيها على ما يسمى بـ "القبلية الجديدة"[1]؛ وها قد بدأت تلوح في الأفق، لا عولمة كاسحة واحدة تجرف العالم كله، وإنما عولمات متعددة: "عولمة أمريكية" و"عولمة أوروبية" و"عولمة آسيوية"؛ ولم لا يجوز أن نتصور "عولمة إسلامية" ولو على المدى البعيد؟!

ينتج من هذه المبادئ الأربعة أن العولمة ظاهرة تخلّق للإنسان عادية مثلُها مثل سابقتها من الظواهر التاريخية التي تقلبت على الإنسان عبر مختلف أطواره، فأصاب منها بقدر ما أصابت منه، وسوف تمضي كما مضى غيرها ويبقى الإنسان كما بقي إلى أجل مسمى.

بعد فراغي من ذكر المبادئ الأساسية لفكري الأخلاقي، أمضي إلى بيان التعريف الذي أرتضيه هاهنا للعولمة.

تعريف العولمة: اعلمْ أن تعريفات العولمة أكثر من أن تحصى، وهذه الكثرة دليل على أ ا ظاهرة معقدة وغير محددة، بحيث يعسر حتى الآن على الباحثين وضع تعريف مفصل يحيط بجميع مكونا ا وتقتنع به أغلبيتهم، لذلك، لن أنقل عن غيري تعريفاً لها، وإنما أضعه من عندي مراعياً أمرين: أحدهما، أن الإجمال فيه يغني عن التفصيل؛ والثاني، أن الاعتبار الأخلاقي فيه أولى من غيره؛ وصيغة هذا التعريف هي التالية:

العولمة هي **السعي** إلى **تحويل العالم** إلى **مجال واحد من العلاقات –أو قُل مجال علاقي واحد- عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: "سيطرة التقنية** في **حقل العلم" و"سيطرة الشبكة** في **حقل الاتصال" و"سيطرة الاقتصاد** في **حقل التنمية".**

تلزم من صيغة هذا التعريف نتائج ثلاث؛ النتيجة الأولى هي أن العولمة ليست حالة للعالم، وإنما فعل فيه، ولا هي فعل منتهٍ، وإنما فعل مستمر.

---

[1] انظر:
Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics.* New York: Blackwell, 1993, P 141.

والنتيجة الثانية أن أثر هذه الفعل المستمر هو توحيد العلاقات أو الارتباطات داخل العالم، بمعنى أن هذا العالم يصير نطاقاً اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا واحدا يؤلف بين أفراد البشرية كافة؛ وقد طاب لبعض الدارسين والهيئات أن يعبروا عن هذا التأليف بتشبيهات طارت في الناس كل مطار، فقالوا: "القرية الكونية" و"المدينة الكونية" و"المجتمع الكوني" و"الجوار الكوني"، ولم لا "البيت الكوني"؟! والعلاقات في هذا الإطار الموحد ليست، كما قد يسبق إلى الفهم من لفظ "التوحيد"، على شكل واحد، وإنما على أشكال مختلفة، ولا هي محصورة في مستوى واحد، وإنما متسعة لمستويات عدة، ولا هي باقية على حالة واحدة، وإنما متقلبة على الدوام؛ **فسمة العلاقات** في **هذا النطاق العالمي الواحد هي التشابك بلا انتهاء والتزايد بلا انقطاع**، فالوحدة المتوحدة للنطاق تجتمع إلى الكثرة المتكاثرة لعلاقاته.

أما النتيجة الثالثة فهي أن الوصول إلى هذا التشابك المتزايد في العلاقات مع حفظ وحدة مجالها يتم بواسطة تحصيل سيطرات ثلاث هي: "سيطرة التقنية" و"سيطرة الشبكة" و"سيطرة الاقتصاد"؛ وأحتاج الآن إلى أن أبين من جهة أولى كيف أن كل سيطرة منها تسهم في بناء هذا المجال العلاقي الواحد للعالم، ومن جهة ثانية كيف أن نمط العلاقات الذي تأتي به هذه السيطرة يؤثر في أخلاق المرتبطين بهذا النمط.

سيطرة التقنية في **مجال العلم**

معروف أن مفهوم "التقنية" يقابل مفهوم "النظرية"، ومعروف أيضاً أن الإطار الذي ترد فيه النظريات هو الذي اختص باسم "العلم"؛ ووجه التقابل بين التقنية والعلم هو أن الأولى تعد معرفة مطبقة والثاني يعد معرفة مجردة؛ ولما كانت التقنية تطبيقاً للعلم، لزم أن تكون تابعة له وخادمة لأغراضه، فتكون له الأسبقية عليها.

لكن هذا التصور التقليدي للتقنية والعلم بات غير مقبول في سياق العولمة، حيث إن العلاقة بينهما أضحت علاقة تداخل قوي تأخذ التقنية بزمامه؛ فبعد أن كانت وسيلة في يد العلم صار العلم وسيلة في يدها تزوده بآفاق جديدة في البحث، مستنبطة من خصائصها الاستعمالية ونتائجها التحويلية، كما توجهه بحسب الحاجات الاستهلاكية التي

تحددها السوق العالمية أو بحسب المشاريع التجارية التي تضعها كبريات الشركات المتحكمة في هذه السوق.

ثم إن المعرفة التقنية أخذت تتضمن، إلى جانب دراسة مختلف الآلات والأدوات، دراسة السياق الصناعي والاجتماعي والثقافي الذي يتم فيه تطبيقها، رابطة بين التقدم التقني وبين تطور البنيات الاجتماعية وتفاعلها مع بيئتها الطبيعية؛ بمعنى أن المعرفة التقنية صارت تشتغل بما كان يختص العلم النظري بالاشتغال به، مما زاد من قدر ا على التأثير فيه، تحديدا لشكله وتخطيطا لمساره، هذا التأثير الذي أدى إلى أن تتسارع وتيرة الاكتشافات والاختراعات في مختلف مجالات المعرفة، حتى أصبح بعضها يثير أشد المخاوف والمخاطر على مستقبل البشرية[2].

وهكذا، أضحى استعمال لفظ "العلم" وحده يضيق عن إفادة المراد منه، ويستدعي أن نشير إلى ازدواجه بالتقنية، فنقول: "العلم التقاني" بدل "العلم" وكذا بالنسبة للشعب العلمية التي تندرج تحته، فنقول مثلاً: "الاتصال التقاني" بدل "الاتصال" و"الاقتصاد التقاني" بدل "الاقتصاد".

وإذا نحن تأملنا في طبيعة العلاقات الكونية التي يمكن لهذا الوضع التقني للعلم أن ينشئها بين البشر، وجدنا أ ا علاقات يطبعها الحساب والتجريب؛ وهذا يعني أن العلاقات التي تسعى العولمة إلى إنشائها بين الأفراد وا تمعات في مشروعها التوحيدي علاقات ذات صبغة **إجرائية** صريحة؛ ومعلوم أن الإجراء هو كل فعل آلي، أي فعل نتحكم في مدخله ومخرجه معا؛ والمفهوم الذي يضاد مفهوم "الإجراء" هو "العمل"، لأن العمل يأخذ بمقصد الشيء قبل أن يباشر التحكم فيه، والمقصد عبارة عن مخرج للشيء يجاوز مدخله كما يجاوز مقصد حفظ الحياة، مثلاً، مبدأ الصيام في يوم مرض؛ وعلى هذا، فلا مكان لمعنى "العمل المقصدي" في العلاقات الكونية التي تنتجها تبعية العلم للتقنية؛ فأهل العولمة في علاقا م التقانية يفعلون ولا يعملون ويحكمون ولا يقصدون، فأخلاقهم من هذه الجهة أخلاق الواقعين في تقديس للعلم والتقنية أشبه بتقديس علم الإله الذي لا يحد، وما **الفتنة التقانية** التي نراها من حولنا إلا شاهد على هذا التأليه للتقنية!

2 كما هو الشأن في مجال الهندسة الوراثية والكيمياء البيولوجية.

سيطرة الشبكة في **حقل الاتصال**

مذ كان الإنسان وهو يركب وسائل الاتصال ليبلغ غرضه في الاجتماع، مبتدئا باستعمال الوسائل الطبيعية التي وجدها بين يديه، ثم تعاطى لصناعة وسائل من عنده، حتى انتهى إلى اختراع ما يعرف بـ "شبكات الاتصال"، وتمثل نموذجها الأول في شبكة الإبراق الكهربائي؛ ولا يهمنا هنا حدث الشبكة بقدر ما يهمنا الكيفية التي تعاملت بها العولمة مع هذا الحدث لكي تصنع مجالا علاقيا واحدا للبشرية جمعاء، ذلك أن هذه الكيفية تقوم في الانتقال من العمل بالشبكة الاتصالية الجزئية - أو الخاصة - إلى العمل بالشبكة لاتصالية الكلية - أو العامة؛ فبعد أن كانت شبكات الحاسوب تقتصر على مؤسسات وإدارات مخصوصة ومتفرقة، تم وَصْلُ هذه الشبكات بعضها ببعض بواسطة الخيوط الهاتفية، واستمر التوسع في هذا الوصل عبر العالم كله بالاستعانة بالأقمار الصناعية؛ ونتج عن هذا الوصل المتزايد شبكة جامعة واحدة يوشك المشتركون فيها أن يبلغ عددهم المليار تعرف باسم "الإنترنت"؛ وكان لا بد لهذا التحول في الاتصال من أن ينعكس أثره على صناعة الحاسوب نفسها، فتحصل فيها، بفضل البحوث المتواصلة التي يشرف وتنفق عليها الشركات المتنافسة، تطورات مذهلة على مستوى العتاد والبرمجة، تطورات لم يلبث معها الاتصال والحاسوب أن أخذا في الاندماج بينهما على مستوى أنظمتهما.

وإذا نحن نظرنا في طبيعة العلاقات الكونية التي يمكن هذا الوضع الشبكي الكلي للاتصال أن ينشئها بين بني البشر، وجدنا أنه مكّن من جمع المعلومات المختلفة وخزنـها بفعالية بالغة، ثم نقلها وتناقلها بين المستهلكين في كل مكان بسرعة متناهية وبأقدار غير محدودة، حتى بدا هؤلاء وكأنهم يؤلفون عشيرة واحدة تستهلك معلومات واحدة؛ لكن لو دققنا النظر في هذا الوضع الاتصالي الهائل، لتبين لنا أن العلاقات بين رواد هذه الشبكة الأم ليست بالتداخل المنطور ولا بالتقارب المظنون، ولا هي بالأولى من جنس العلاقات التي تجمع بين أهل القرية الواحدة.

وبيان ذلك أن الذي تنقله الشبكة ليس إلا مضمونات يتلقاها المتلقي أو يلقي بها الملقي في شكل إشارات ضوئية متوالية نسميها "معلومات"، بحيث يحصل التفاعل، لا مع مصدريها الآدميين، منتجين أو موزعين، وإنما مع الآلات التي تنقلها؛ ثم إن هذه المعلومات

تسبح في بحر من الإعلانات، حتى اقترن اسم "الإعلام" باسم "الإعلان"، وأضحت المعلومة عبارة عن "معلومة معلنة"، لا "معلومة معلومة"؛ فهاهنا صفتان للمعلومة تمنعان من قيام تواصل حقيقي بين ذوات "الشبكيين" على منوال التواصل بين ذوات المواطنين، وهما: "الشكل الإشاري" و"السياق الإعلاني"؛ فالإشارة الضوئية هي صورة رمزية لا حياة فيها، وواضح أنه لا تواصلَ بغير حياة، ثم الإعلان الإعلامي هو صورة تجارية لا تجرد فيها، وواضح أنه لا تواصلَ بغير تجرد.

والمفهوم الذي يضاد "القول المعلوم" أو "المعلومة" هو "القول المعروف" أو قُلْ "المعرفة" -قياسا على "معلومة"-، لأن الأصل في الشيء المعروف هو أن يتم إدراكه بنفسه، لا بصورته، ومن باب أولى لا برمزه، فإذن أهل العولمة في علاقا م الاتصالية يعلنون ولا يخلصون ويعلمون ولا يعرفون، فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومة بما يشبه تقديس كلام الإله؛ وما **الفتنة المعلوماتية** التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للاتصال!

سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية

من البداهة القول بأن الاقتصاد عامل حاسم في التنمية، وليس دونه بداهة القول الآخر وهو أن الاقتصاد في الغرب تقلب في أطوار رأسمالية مخصوصة، لكن الذي يقِل عنهما بداهة هو أن يقال بأن العولمة تسعى إلى إلباس كل أنواع التنمية لباس التنمية الاقتصادية الرأسمالية، أي إدخالها في سياق المبادلات التجارية الحرة، حتى إنه يجوز الكلام ـذا الصدد عن واقع "التسلط الاقتصادي"؛ فقد حصل الاقتناع مع مطلع العولمة بأن الاقتصاد خيْر في أهدافه وخير في وسائله وأن النمو الاقتصادي أسبق وأفضل نمو ممكن كما أن رفعه إلى أقصى غاية لا يمكن إلا أن يأتي منه أرفع تقدم للشعوب قاطبة، بحجة أنه يزيد في الإمكانات ويخلق الوظائف ويحل المشاكل في مختلف المستويات الاجتماعية، فضلاً عن أنه ينضبط طبيعيا بقوانين تقرب الفقراء من الأغنياء كقانون "التوافق الطبيعي للمصالح"، ومقتضاه أن مصالح الناس الشخصية تدفعهم إلى توزيع رأس المال على مختلف الوظائف بما يقترب أقصى ما يمكن مما تتطلبه المصلحة العامة، وكذا قانون "مفعول التساقط"، ومقتضاه

أن تزايد غنى الأغنياء يلغي على التدريج فقر الفقراء لما ينطوي عليه هذا التزايد من أسباب الاستثمار والتشغيل، وحتى الفروق بين الفئتين تكون مقبولة، بل مشروعة متى كانت تنفع في نماء الثروة الذي سيستفيد منه الجميع؛ ودعما لهذا المنطق الرأسمالي، أطلقت العولمة يد الشركات العملاقة التي تستثمر وتسوق حيثما شاءت وكيفما شاءت لا يحدها وطن ولا سيادة كما أقامت مؤسسات قوية تضمن لهذه الشركات مزيد النفوذ والسلطان كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية.

وفي هذا المضمار، واضح أن العلاقات الكونية التي ينشئها هذا التسلط الاقتصادي في مجال التنمية، لا يمكن أن تكون إلا علاقات المصلحة المادية الخالصة؛ فإذا غدت الشركات الخارقة لحدود الأوطان هي التي تتكفل بالتنمية في هذه الأوطان، فمعلوم أن هذه الشركات لا تعمل إلا بمبدأ السوق بلا قيد والتنافس بلا شرط والربح بلا حد في سياق عالمي لا وجود فيه تمع مدني عالمي ولا لمؤسسات ذات سلطة يمكن أن تعاكس هذا التسيب الاقتصادي، حتى إن هذه الشركات لا تتورع في التحايل على القوانين وممارسة الضغوط وإرشاء الهيئات والأشخاص لبلوغ أغراضها في رفع القيود عن الأسواق والأموال والأعمال وبسط كامل سلطا ا على الشعوب وبث قيمها المادية في النفوس؛ وهل نستغرب بعد هذا أن تتفشى هنا وهناك الرشوة وتضعف الهمة ويقل التضامن وتذهب المواطنة وتنتشر الجريمة ويكثر الشذوذ ويسود المخدر؟!

والمفهوم الذي يضاد مفهوم "التنمية" هذا هو "التزكية"؛ فإذا كانت المصلحة في التنمية هي عموم المنفعة المادية التي تلبي حاجة الإنسان، فإنه في التزكية يشترط فيها أن يصلُح ا حاله، سواء أكانت منفعة مادية أم منفعة معنوية[3]، ولا صلاح لهذا الحال بغير زيادة في إنسانيته، بمعنى أخلاقيته؛ أما المنفعة المادية التي يمكن أن تلبي الحاجة ويحتمل أن تفسد الخُلُق، فإن التزكية تصرفها صرفا؛ فالتزكية، على خلاف التنمية، لا تطلب عموم المنافع، وإنما تطلب المصالح منها، أي المنافع التي يكون ا صلاح الإنسان[4]؛ فإذن أهل العولمة في علاقا م الاقتصادية ينفعون ولا يصلحون وينمون ولا يزكون، فأخلاقهم أخلاق

---

[3] تأمل الدعاء: "اللهم أعطني ما يكون صلاحا لي في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي".

[4] فكل مصلحة منفعة ولكن ليست كل منفعة مصلحة.

من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس أفضال الإله، وما **الفتنة الاقتصادية** التي ابتلي ا الجميع إلا ناطقة ذه التأليه للاقتصاد!

يتلخص لنا من بيان السيطرات الثلاث التي تحكم بنية العولمة والتي تورثها فتنا ثلاثا أن هذه السيطرات تعرضها لأزمة أخلاقية مثلّثة، وتتمثل هذه الأزمة أولا في كون سيطر ا التقانية تحصرها في نطاق الفعل الإجرائي، ولا تخرج ا إلى نطاق العمل المقصدي، وثانياً في كون سيطر ا الاتصالية تحصرها في نطاق المعلومات البعيدة، ولا تخرج ا إلى نطاق المعروفات القريبة، وثالثاً في كون سيطر ا الاقتصادية تحصرها في نطاق المنفعة المادية، ولا تخرج ا إلى المصلحة المعنوية؛ فإذن السؤال الذي يواجهنا الآن هو كيف يمكن الخروج من هذه الأزمة الأخلاقية المثلثة؟ فهم نحتاج إلى إبداع أخلاق جديدة؟ وهل في طاقة العولمة أن تمدنا ذه الأخلاق؟

تقويم الاعوجاج الأخلاقي للعولمة

أحقية الإسلام بتقويم الاعوجاج الأخلاقي للعولمة: الملاحظ هو أن هذه الأزمة الأخلاقية تلتها بالفعل يقظة أخلاقية خاصة، وتجلت هذه اليقظة في مظاهر شتى، منها تقوية تدريس مواد الأخلاق وإحداث كراسي لها في المعاهد والجامعات وعقد المؤتمرات والمناظرات حول الإشكاليات الأخلاقية المستجدة؛ ومنها أيضاً إنشاء لجن الحكماء ووضع دساتير أخلاقية وتأسيس حركات إصلاحية ومنظمات إنسانية؛ ومنها كذلك فتح أبواب في علم الأخلاق غير مسبوقة ووضع نظريات فيه غير معهودة، فجرى الخوض في أخلاقيات الحياة وأخلاقيات البيئة وأخلاقيات الإعلام وأخلاقيات الإدارة وأخلاقيات الشغل وأخلاقيات الأعمال والمقاولة، كما اتسعت الدعوة إلى ضرورة أن يتحمل الإنسان المسؤولية إزاء كل مجالات الحياة، وأن يسارع إلى تحصين نفسه بالأخلاق اللازمة لمواجهة التلوث في الطبيعة والتسيب في التقنية والتفكك في ا تمع والفساد في السياسة والتضليل في الخَبر.

ومع هذا كله، ما زال العالم يتردى في أخلاقه وما زال الإنسان في كل مكان يشتكي من سوء حاله، وما ذاك إلا لأن النظام الاقتصادي الاتصالي التقاني الجديد استطاع،

لصلابة بنيانه وقوة ذكائه، أن يستوعب هذه المطالب والحاجات الأخلاقية ويسخرها لخدمة مصالحه ولاستمرار قانونه الأبدي الذي هو كسب المال بلا قدر؛ فأصبحت المقاولة هي الغاية بدل أن تكون الوسيلة، وأصبحت الأخلاق وسيلةً في يدها تتوصل ا إلى أغراضها على بصيرة من أمرها؛ وإذا صح هذا صح معه أن الطريق إلى الخروج من هذا التردي لا يمكن أن يأتي على يد من كانوا سببا فيه، أهل اقتصاديات كانوا أو أهل معلومات أو أهل تقنيات، فأين إذن نلتمس الأخلاق التي تقدر على مواجهة آفات هذا النظام الكاسح وتقويم اعوجاجاته لفائدة البشرية؟

الجواب أنه لا بد لهذه الأخلاق أن تستوفي على الأقل شروطا ثلاثة:

الشرط الأول هو أن تكون مستمدة من خارج هذا النظام، وإلا اقتدر على احتوائها وتحويلها لخدمة مشاريعه كما أسلفنا ذكره.

والشرط الثاني هو أن يكون مصدرها أقوى من مصدره، حتى يحصل الانقياد لها، فتتمكن من التأثير فيه وتوجيهه إلى خدمة الصالح العام.

أما الشرط الثالث فهو أن تكون أخلاقا كونية، لا محلية، حتى توافق مقتضاه الذي هو إيجاد مجتمع كوني واحد.

ولا نحتاج إلى كبير تأمل لكي نتبين أنه لا سلطة يمكن أن تستوفي هذه الشروط إلا سلطة الدين، فالدين المُنـزل هو وحده الذي لم يفرزه هذا النظام، بل هو الذي أفرز بعض قيم هذا النظام على ما دخل عليها من شبهات، وهو وحده الذي شرعه المنزه عن مشا ته شيئاً، ثم هو وحده الذي جاء للناس كافة ودعا إلى وحدة الأقوام وجعل لكثير منهم ثقافة واحدة؛ وليس عجبا أن تقع الهرولة إلى حمى الدين حيث كان يظن أن العولمة قد استأصلته كما في الدول الغنية، فقد تيقن المهرولون من أنه لا عاصم اليوم من طوفان العولمة إلا سفينة الوحي الإلهي؛ وإذا كان الأمر كذلك، هل ينبغي أن يرجع كل قوم إلى ما وجدوا عليه آباءهم من دين، فيقتبسون منه أخلاقا يدفعون ا شرور العولمة أو، على العكس من ذلك، ينبغي أن يجتمع سادة الأوام كلها، فينظروا في أديا م ويستنبطوا منها ما

يتفق عليه جميعهم، ويكون هذا المتفق عليه هو الأخلاق التي يتصدون ا لأضرار العولمة كما دعا إلى ذلك بعضهم فيما بات يسمى بـ "حوار الأديان"[5]؟

أجيب على هذا السؤال المزدوج بالنفي مع القطع، فعندي أنه لا يعدد الأخلاق يقهر العولمة ولا قدر مشترك منها يقهرها؛ فالأول -أي تعدد الأخلاق- لا يقهرها، لأن الكل لا يضاهيه إلا الكل، والعولمة كلٌّ مجتمِع، والأخلاق المتعددة أجزاء متفرقة، ولا قدرة للمتفرق على ا تمِع؛ والثاني -أي قدر مشترك من الأخلاق- على فرض أنه من الممكن حصوله لا يقهرها هو أيضاً، لأنه لا يزيد عن كونه قدرا أدنى من الأخلاق، والقدر الأدنى لا حول له مع العولمة؛ والحق أنه لا يكفي في تقويمها إلا القدر الأعلى من الأخلاق، ولا يكون ذلك إلا في دين واحد مأخوذ به في كليته، فإذن أي دين هذا الذي يقدر على العولمة ولا تقدر عليه؟

الجواب لا غبار عليه؛ إنه دين الإسلام وليس غيره؛ ودليلي على ذلك أسميه بـ "دليل الزمن الأخلاقي"؛ وتفصيله أن بداية التاريخ البشري اقترنت ببداية نزول الشرائع الإلهية، ومعلوم أيضاً أن هذه الشرائع هي المناهج التي أُمر البشر باتباعها في ضبط سلوكهم الاجتماعي وتحقيق وجودهم الحضاري؛ وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن نرتب أطوار هذا التاريخ بحسب هذه الشرائع، فننـزلها منـزلة **أزمنة أخلاقية** تختلف باختلاف الشرائع، فيكون الزمن الأخلاقي هو الطور الذي يبتدئ عند ظهور الدين وينتهي عند ظهور غيره متى وجِد؛ فمثلاً الزمن الأخلاقي المسيحي يبتدئ بانتهاء الزمن الأخلاقي اليهودي وينتهي بابتداء الزمن الأخلاقي الإسلامي؛ تترتب على هذه النتائج الثلاث التالية:

أولاها، أن الأزمنة الأخلاقية ليست درجة واحدة، وإنما درجات بعضها فوق بعض يكون فيها الزمن الأخلاقي اللاحق أعلى رتبة من الزمن الأخلاقي السابق، إذ يطويه ويزيد عليه؛ فمثلاً الزمن الأخلاقي المسيحي يعلو على الزمن الأخلاقي اليهودي والزمن الأخلاقي الإسلامي يعلو على الزمن الأخلاقي المسيحي، وهو أعلاها جميعا، لأنه الدين الخاتم؛ ومعنى

[5] انظر:
KÜNG, Hans: Projet d’éthique planétaire, La paix mondiale par la paix enre les religions

هذا أن التخلق الإنساني يتجه إلى تحقيق الكمال الإنساني وأن التقلب في الأطوار يتقدم ـذا التخلق إلى هذه الغاية، وهي لا تتحقق إلا في الزمن الأخلاقي الإسلامي وحده.

والثانية، أن كل فعالية إنسانية حصلت في طور تاريخي ما، ينبغي أن تنسب إلى الزمن الأخلاقي الذي يمثله هذا الطور، سواء وافقت شريعته أو خالفتها، بمعنى أن أهل كل زمن أخلاقي يكونون مسؤولين عما يحدث في زما م حتى ولو أتى به من أبى أن يتخلق بأخلاقه؛ فيكون المسيحي مثلاً مسؤولاً عما صنعته في زمانه يد اليهودي[6]؛ ولا ينفع أن يقال بأن المسؤولية لا تقع إلا على الفاعل، ذلك لأن الفاعل التاريخي على ضربين: الفاعل المباشر -أو القريب- الذي قام عْينا بالفعل، والفاعل غير المباشر -أو البعيد- الذي تسبب تقديرا في الفعل بتمهيد الظروف لحصوله كأن يكون الواحد منا مسؤولا، لا عن نفسه ولا عن جيله فحسب، بل أيضاً مسؤولاً عن غيره والأجيال التي تأتي من بعده؛ والمسؤولية التي يتحملها أهل الزمان الأخلاقي عن أفعال غير منضبطة بشريعته انضباطا مباشرا هي من صنف المسؤولية البعيدة.

والثالثة، أن العولمة فعل حضاري يحصل في الطور التاريخي الذي نجتازه الآن والذي هو بالذات الزمن الأخلاقي الخاص بالدين الإسلامي، فإذن يتعين أن ننسبها إلى هذا الزمن دون غيره؛ وعليه، يجوز أن نقول بأن **العولمة ظاهرة إسلامية** وإن لم تكن من صنع أيادي المسلمين أنفسهم وكانت من صنع أيادي غيرهم؛ يلزم من هذا أن كل مسلم معاصر مسؤول عن العولمة ولو لم يكن صانعها، لأن الزمن الأخلاقي زمنه هو دون سواه؛ وتفريغ ذمته من هذه المسؤولية يوجب عليه أن يبادر إلى تعقّب مظاهر العولمة وتفحص إمكانات التخلق التي تحملها، فإن كانت هذه الإمكانات تزيد في التخلق أخذ ا وحث عليها، وإن كانت تنقُص من هذا التخلق استنهض همته في دفعها والتحذير منها، وإن كانت لا تزيد في التخلق ولا تنقص منه، خير فيها، إن شاء أخذ ا وإن شاء دفعها.

---

6 الجواب على الاعتراض بالآية الكريمة: "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم" (البقرة: 134)، أي ما كسبت في زمانها الأخلاقي وكسبتم في زمانكم الأخلاقي.

وبعد أن ظهر أن الإسلام هو الدين الذي يملك المشروعية والمقدرة على تقويم اعوجاج العولمة، فلنوضح الآن كيف يمكنه أن يمارس هذا التقويم على مظاهرها السيطرية الثلاث: "المظهر التقني" و"المظهر الشبكي" و"المظهر الاقتصادي".

ينطلق هذا التقويم من تصحيح مفهوم "العالم" المتداول عند أرباب العولمة، فليس العالم مجالاً واحدا من العلاقات مع إطلاق مدلول "العلاقة" كما يتصورون، وإنما هو مجال واحد للعلاقات مع تقييدها بكو ا **خُلقية**، أي أن العالم هو **مجال علاقي أخلاقي**؛ ذلك أنه لما كانت أفعال الإنسان، كما تقدم، أفعالاً خلقية صريحة، كان لا بد أن تتجه هذه الأفعال إلى غيهر باعتباره إنساناً، أي كائنا أخلاقيا، بمعنى أن التعامل الذي يحصل في دائرة أفراد البشرية جمعاء هو تعامل أخلاقي؛ ثم لما كانت هذه الدائرة هي التي يطلق عليها اسم "العالم"، صار العالم -وليس ما دونه كا تمع أو القبيلة- هو ا ال الأصلي الذي يدور فيه الفعل الخلقي، بحيث يكون لكل فرد فيه واجبات أخلاقية نحو غيره كما يكون لغير واجبات أخلاقية نحوه؛ فإذن الطبيعة الأخلاقية للأفعال الإنسانية تجعل صاحبها مسؤولا في الأصل إزاء العالم كله، وليس إزاء بعضه فحسب، مجتمعاً كان أو جماعة أو أسرة؛ وبعد هذا التصحيح، يصير مدلول "العولمة" هو أ ا السعي إلى تحويل العالم إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية؛ أمضي الآن إلى بيان كيف ينهض الإسلام بتقويم الاعوجاج الذي دخل على المظهر السيطري الأول للعولمة، وهو "المظهر التقني"، أي بيان كيف ينتقل هذا الدين الخاتم بالعلم من رتبة الإجراءات التي هي مجرد أفعال تقنية إلى رتبة الأعمال التي هي عبارة عن أفعال أخلاقية.

المبادئ الإسلامية لتقويم الاعوجاج الأخلاقي للعولمة

مبدأ الاعتبار: اعلمْ أن هذا الانتقال يتم بفضل مبدأ معرفي أساسي يأخذ به الإسلام، وهو "مبدأ الاعتبار"[7]؛ ومقتضاه الإجمالي **أن العلم النافع لا يكون إلا بالنظر** في **حكمة الشيء قبل سببه وفي مآله قبل حال؛** وتفصيل ذلك في أصلين اثنين؛ الأول أن **الاعتبار**

7 الآية الكريمة: "لقد كان في قصصهم عبرةٌ لأولي الألباب، ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيئ، وهدى ورحمةً لقوم يؤمنون" (يوسف: 111).
"فاعتبروا يا أولي الأبصار" (الحشر: 2).

نظر في **الحكمة**: النظر الاعتباري غير النظر الإجرائي، إذ النظر الإجرائي نظر في العلل السببية، بينما الاعتبار نظر في العلل الحِكمية؛ وفرق بين سبب الشيء وحكمته، فالسبب هو الفعل الذي يحدث أثراً يسمى "مسببا"، بينما الحكمة هي المقصد الذي كان من وراء هذا الفعل، وهو بالأساس قيمة خلقية؛ والأصل في السبب أن يبقى تأثيره على وجه واحد، بينما الأصل في الحكمة أن تناسب المقام، لأ ا الوجه الذي يتقرر به العمل بالشيء؛ فالمعتِبر هو من لا يقتصر في العمل على إدراك الأسباب، بل يجاوزها إلى إدراك الحِكم التي تقار ا ويمليها المقام، حتى إذا اهتدى إليها جعل الأسباب تابعة لها، فإن وافق سبب الشيء حكمته عمل به، وإن خالفها ترك العمل به.

وهكذا، يتضح أن المعرفة في سياق النظر الاعتباري تقيد العمل بأسباب الأشياء بالعمل بالقيم الخلقية التي تنطوي عليها هذه الأشياء، ومن ثم تخرج عن أن تكون جملة إمكانات تقنية قد تنفع أو تضر كما هو الشأن في النظر الإجرائي لكي تصبح إمكانات عملية تنفع ولا تضر.

والثاني بالاعتبار نظر في **المآل**: معلوم أن لكل فعل حالا ومآلاً، علما بأن الحال هو حاضر الفعل والمآل هو ما ينتهي إليه من آثار إن آجلا أو عاجلاً، إلا أن من الأفعال ما قد تكون فيه هذه الآثار قريبة ويمكن توقعها وضبطها، ومنها ما قد تكون فيه بعيدة لا تمكن مراقبتها ولا حتى تصورها؛ والغالب على الإجرائي أنه يقتصر على النظر في الحال دون المآل، بل قد يقدم على الفعل وهو على تمام الوعي بأنه يجهل مآله؛ بينما القاعدة في الاعتبار هي الوقوف في الأفعال على مآلا ا، فإن كان مآل الفعل حسنا، قام به المعتبر ولو بدا ضارا في الحال، وإن كان قبيحاً صرفه حتى ولو بدا نافعا في الحال.

وعلى هذا، فإن المعيار الذي تأخذ به **المعرفة** في سياق النظر الاعتباري هو المآل، فتكون مقبولة إذا ظهر أن مآلها يعود بمزيد التخلق ومردودة إذا ظهر أنه يعود بنقصانه، على خلاف النظر الإجرائي الذي لا يرى فيها إلا جملة إمكانات تقنية ينبغي الانتقال ا إلى حيز التطبيق، مقرراً أن التطبيق هو وحده الكفيل بأن يدلنا على المآل.

ومتى اتخذت المعرفة هذا الطريق الذي يقدم الحكمة على السبب ويقدم المآل على الحال، اقتضت حدودا وضوابط لا نظفر ا في مجال الإجراءات التقنية؛ ويأتي على رأس

هذه الحدود والضوابط **أن لا نندفع** في **تطبيقات العلوم إلا بالقدر الذي يعود بالنفع على الناس**، على خلاف ما نراه في حاضر الإجراءات التقنية، حتى أضحى راسخاً في العقول أن الخير كلّه في العلم والتقنية.

وبـهذا، يتبين أن مبدأ الاعتبار الإسلامي يقضي **بأن نجعل حدا لهذه الهرولة الشديدة إلى التطبيقات التقنية للعلم**، بل **يقضي بأن نراجع مدلول البحث العلمي نفسه**، فنبقيه خادماً للحاجات الموجودة لا خالقاً لها حيث لا توجد، وخاضعاً لقانون المقاصد والمآلات، لا لمنطق الأسباب والأحوال وحده.

فلننعطف الآن على توضيح كيف ينهض الإسلام بتقويم الاعوجاج الذي دخل على المظهر السيطري الثاني للعولمة، وهو "المظهر الاتصالي"، أي توضيح كيف ينتقل هذا الدين الخاتم بالاتصال من رتبة المعلومات التي هي مجرد منتوجات شبكية إلى رتبة المعروفات التي هي عبارة عن ثمار أخلاقية؟

مبدأ التعارف:

اعلمْ أن هذا الانتقال الثاني يحصل بفضل مبدأ تواصلي جوهري يقره الإسلام، وهو "مبدأ التعارف"[8]؛ ومقتضاه الإجمالي **أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام طيب** بين **متكلمين كرماء؛** وتفصيل ذلك في أصلين اثنين:**الأصل الأول أنه لا تعارف** بغير **معروف:** ذلك أن التعارف غير الاتصال (المعلوماتي)، فالاتصال تواصل خبري، لا اعتبار فيه للقيمة الخلقية، في حين أن التعارف تواصل خبري لا ينفك عن القيمة الخلقية المحمودة؛ ومعلوم أن الشيء ذا القيمة الخلقية المحمودة هو الذي جرى الاصطلاح عليه باسم "المعروف"، أي "الخيْر" الذي تعارف عليه الناس جميعاً، وقيل: "قول معروف"، أي قول فيه خير[9]؛ فالتعارف يكون مبنياً أصلاً على معرفة هي عبارة عن إدراك لمعروف معين؛ لذا، سميت هذه المعرفة "عرفاناً" وسمي نقيضها "نكراناً"، في حين أن المعرفة في الاتصال

---

[8] الآية الكريمة: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير} الحجرات: 13.

[9] الآية الكريمة: {وقولوا لهم قولاً معروفا} النساء: 5 و8.

(المعلومات)، تسمى "علماً" ويسمى نقيضها "جهلاً"؛ وشتان بين العلم والعرفان (=العلم بالمعروف) وشتان بين الجهل والنكران (=الجهل بالمعروف).

وهكذا، يلزم في سياق التعارف أن يكون في الخبر المنقول بوجه من الوجوه معروفاً –أي خيْرا- كما يلزم أن يجد فيه المتلقي نفعا يصلح به خلُقه، بحيث يصير تناقل الأخبار بين الملقي والمتلقي عبارة عن تناقل لخيرات وطيبات؛ ومن ثم، تخرج الأخبار عن كو ا مجرد معلومات قد تضر أو تنفع إلى مقام الكلمات الطيبات، أي إلى ما يمكن أن نسميه "معروفات"؛ وواضح أن الأخبار التي تصير كذلك تستلزم قيوداً وآداباً لا نجدها في المعلومات ا ردة؛ ويأتي في مقدمة هذه القيود والآداب أن لا نجمع ولا نولّد ولا نختزن إلا ما كان يأتي بالخير لمتلقيه على عكس ما نراه في حالة المعلومات، حتى طارت في الناس عبارة "انفجار المعلومات".

ومن هنا يتبين أن مبدأ التعارف الإسلامي يقضي بأن نجعل حدا لهذا التسابق المحموم من أجل الظفر بأكبر قدر من المعلومات، وأن نرجع المعلومة إلى وضعها الظرفي المحدود، حتى لا تنقلب على الإنسان، فتلقي به في مهلكة قد تكون شرا من مهلكة أسلحة الدمار الشامل، أليست تقتل الروح وسلاح الدمار لا يقتل إلا الجسم!

أما الأصل الثاني فهو أنّه لا تعارف بغير اعتراف: لما كان الخبر الوارد في التعارف هو بمنـزلة معروف ينفع المتلقي، اقتضى أن يبادله هذا المتلقي بمعروف مِثله؛ وتكون هذه المبادلة بأن يبدي إقراره بالمعروف الذي جاءه، وإقراره بفضل صاحبه عليه -إذ أحاطه بما لم يكن في علمه وأمده بما لم يكن في مِلكه- ثم بأن يعمل على أن يزوده بمعروف مما عنده؛ وهذا يعني أن العلاقة التي سوف تقوم بين الملقي والمتلقي **علاقة أخلاقية** لا غبار عليها؛ وحينئذ، ينفتح لهم طريق المعاملة بالحسنى وتنشأ بينهما روابط الاحترام والانفتاح والتسامح والتعاون والتقارب والتوادد؛ وقد يتنافسان في ذلك، حتى يفضل بعضهما بعضا، لأنه تنافس في التخلق، والتخلق ليس له حد يقف عنده؛ فإذا زاد عند أحد المتنافسين كان أكرمهما، وإذا نقص كان دون ذلك كرماً.

ثم متى اعترف المتلقي بفضل الملقي عليه من جهة تزويده بما لم يكن يعرفه، فإنه يكون قد أقر في ذات الوقت بأن هذا الملقي **قد استقى خبره من مقام ليس كمقامه أو من سياق**

ليس كسيافه ولو أ ما قد يشتركان في أمور غير قليلة، فضلاً عن اشتراكهما في الأصل الإنساني الواحد، بحيث تكون فائدة الخبر على قدر هذا الاختلاف في المقام أو السياق؛ وإقرار المتلقي ـذا الاختلاف إنما هو في ـاية المطاف إقرار **بالتمييز الثقافي أو بالخصوصية الحضارية للملقي**؛ وعلى قدر هذا التميز أو الخصوصية تكون حاجتهما إلى مزيد التواصل والتعاون، حتى يتعرف كل منهما على ما عند الآخر مما يتفرد به من دونه.

وهكذا، يظهر أن مبدأ التعارف الإسلامي يقر بالتفاوت الأخلاقي بين المتعارفَين، لأنه ثمرة التنافس على حفظ العلاقة الأخلاقية التي تجمعهما، كما أنه يقر بالاختلاف الثقافي بين المتعارفَين، لأنه سبب في توسيع دائرة معارفهما، بينما الاتصال المعلوماتي يلغي كلياً عنصر الأخلاق في المعلومات ويعمل على محو هذا الاختلاف لصالح ثقافة الملقي وحده.

وأخيراً لنوضح كيف ينهض الإسلام بتقويم الاعوجاج الذي دخل على المظهر السيطري الثالث للعولمة، وهو "المظهر الاقتصادي"، أي لنوضح كيف ينتقل هذا الدين الخاتم بالاقتصاد من رتبة توفير المنافع المادية إلى رتبة تحقيق المصالح الخلقية؟

مبدأ ابتغاء الفضل

اعلمْ أن هذا الانتقال يحصل بفضل مبدأ تعاملي أساسي يقره الإسلام، وهو "مبدأ ابتغاء الفضل"[10]؛ ومقتضاه الإجمالي أن **الاقتصاد الصالح لا يكون إلا بتكامل المقوم المادي مع المقومات الأخرى للتنمية وباتصاله بالأفق الروحي**، وتفصيل ذلك في أصلين اثنين:**الأصل الأول ابتغاء الفضل طلب للتخلق:** اعلمْ أن "ابتغاء الفضل" في الإسلام غير مطلق "التجارة" في اقتصاد السوق، إذ التجارة في هذا الاقتصاد عبارة عن أفعال البيع والشراء مجردة من **الاعتبار الخلقي**، في حين أن أفعال البيع والشراء في "ابتغاء الفضل" تكون مقرونة ـذا الاعتبار الخلقي؛ وبيان ذلك أن لمفهوم "الفضل" وجهين خلقيين أساسيين لا نظير لهما في مفهوم "السلعة" أو "البضاعة"، أحدهما، اشتقاقه من نفس الأصل الذي اشتق منه لفظ "**الفضيلة**"، والثاني دلالته عل معنى "**الخير**"؛ فالفضل ليس عموم **الخير**؛ تتفرع على هذا المدلول حقيقة أساسية، وهي أن السلعة، في سياق ابتغاء الفضل،

[10] الآية الكريمة: {فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله} الجعمة: 10.

تكتسي قيمة خلقية، فضلاً عن قيمتها التجارية، إذ تعد خيراً ينتفع به خلقيا ومعنوياً، فضلاً عن الانتفاع به مالياً ومادياً، بحيث تستوعب إخضاع قوانين السوق لقواعد السلوك الثابتة؛ ومتى أضحت السلعة خيراً صريحاً، أمكن **ائتلافها** مع أنواع الخير الأخرى التي لا تكون سلعاً، إذ الخير لا يعارض الخير؛ وحينئذ، يتغير مدلول "التنمية الاقتصادية"، إذ تصير عبارة عن تزكية حقيقية: "تزكية للمال" و"تزكية للحال"؛ وكل تنمية اقتصادية هذا وصفها، من شأ ا أن تجتمع إلى غيرها من ضروب التنمية الأخرى وتتكامل معها في الارتقاء بالإنسان وخلْق وسط عالمي سليم.

أما الأصل الثاني فهو ابتغاء الفضل طلب للتقرب: لا يختلف "ابتغاء الفضل" في الإسلام عن "تجارة السلع" في اقتصاد السوق من جهة أن المدلول الأخلاقي لا ينفك عنه، وهي منفكة عنه فحسب، بل أيضاً من جهة أن الفضل في الإسلام **يُنسب** إلى المتفضل الأسمى جل وعلا ويقترن باسمه[11]، وهي غير منسوبة إليه ولا مقترنة باسمه؛ وفي هذه النسبة والاقتران غور بعيد نقف منه على لطيفتين اثنتين: **إحداهما** أنه لا شيء يشعر فيه الإنسان بالملكية شعوره ا وهو يقتني بضاعة، نظراً لاشتغال جميع جوارحه ومداركه ا؛ ومعلوم أنه ليس في الآفات شر على الإنسان من الآفات التي يستتبعها الشعور بالملكية، ابتداءً من ادعاء الاختصاص بالشيء وانتهاء بادعاء الربوبية؛ فحينئذ، تكون نسبة ما يقتنيه الإنسان إلى المتفضل الأسنى تنبيها له على أنه هو المالك الحقيقي، وعلى أن امتلاكه هو له ليس استحقاقاً، حتى لا ينجر إلى البغي والطغيان، وإنما تكرماً منه سبحانه عليه، حتى يتصرف فيه بما يقربه إلى حضرته؛ **واللطيفة الثانية**، أنه لا شيء يبدو أوغل في المادية إيغال السلعة فيها، نظراً لدوران المال عليها وقر ا من لمس الإنسان، والمال والملموس قمة المحسوس؛ ومعلوم أنه ليس في الأشياء أبعد عن الأفق الروحي من المادة؛ فعندئذ، تكون نسبة ما يقتنيه الإنسان إلى المتفضل الأسنى تنبيها على أن المعنى الروحي يداخله على ظاهر بعده عنه كما يداخل ما ليس بسلعة، وعلى أن الإنسان مطالب بأن يتبين هذا المعنى ويقف عليه، حتى

---

[11] الآيات: {ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم} البقرة: 198، {وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله} المزمل: 20، {ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله} القصص: 28، {فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون} الجمعة: 10.

يتقرب به إلى مولاه؛ وفي هذه الحال، تغدو التجارة، لا تبادلَ سِلع تستنفد قيمتها في الاستهلال المادي كما هو الشأن في اقتصاد السوق، وإنما تبادل أفضال تعرج بالمستهلكين إلى الأفق الروحي.

وهكذا يتبين أن مبدأ ابتغاء الفضل الإسلامي يجعل القيم الأخلاقية والروحية في صلب عملية التنمية الاقتصادية، بحيث لا تكون هذه التنمية نافعة ولا مشروعة إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخلقي والروحي، ومتى خالفته وجب مراجعة النظر فيها، بل تركها إلى تنمية أخرى، لأ ا ليست مقصدا في ذا ا، وإنما وسيلة إلى مزيد التخلق، واعتبار الوسيلة يسقط بسقوط اعتبار المقصد.

وجاء الأوان لأن أختم عرضي، ملخصاً ما بسطته في معرض تقويمي الأخلاقي للعولمة انطلاقا من المنطور الإسلامي، فأقول بأن العولمة، في روحها، فعل حضاري متواصل يتجه إلى إقامة رابطة واحدة بين سكان المعمورة، عبر الهيمنة على العلم بإخضاعه لسلطان التقنية والهيمنة على الاتصال بإخضاعه لسلطان الشبكة والهيمنة على التنمية بإخضاعها لسلطان الاقتصاد؛ فكان أن وقعت في اعوجاجات ثلاثة:تقديم الإجراء الآلي على العمل المقصدي، وتقديم المعلومة البعيدة على المعرفة القريبة، وتقديم المنفعة المادية على المصلحة المعنوية.

ولا قدرة للعولمة على تقويم هذه الاعوجاجات بنفسها ومن داخلها، لأ ا لا تفرز إلا قيما أخلاقية من جنسها، وهذا التقويم يحتاج إلى قيم أخلاقية من غير جنسها، ولا وجود لها إلا في الدين الإلهي، وأحق الأديان ـذا التقويم وأقدرها عليه هو الدين الإسلامي، لثبوت خاتميته القطعي ودخول العولمة في زمنه الأخلاقي.

فمبدأ الاعتبار من مبادئه يقضي بإعادة النظر في المفهومين العلميين: مفهوم "التطبيق التقني للعلم" ومفهوم "البحث العلمي"، فليس كل تطبيق نافع ولا كل بحث مشروع؛ وتكون هذه الإعادة بتقرير تبعية الأسباب في الأشياء للحِكم التي من ورائها وتبعية أحوالها للمآلات التي تنتهي إليها.

أما **مبدأ التعارف**، فيقضي بإعادة النظر في المفهومين الاتصاليين: مفهوم "الاستزادة غير المحدودة من المعلومات" ومفهوم "المعلومة ا ردة"، فليست كل زيادة في المعلومات

مطلوبة ولا كل معلومة محايدة؛ وتكون هذه الإعادة الثانية بتقرير تبعية نقل الخبر لفعل المعروف وتبعية العلاقة بين المخبر والمتلقي لاعتراف أحدهما بالآخر.

وأما **مبدأ ابتغاء الفضل**، فيقضي بإعادة في النظر في المفهومين الاقتصاديين: مفهوم "التنمية الاقتصادية" ومفهوم "المصلحة"، فليست كل تنمية اقتصادية ضرورية ولا كل مصلحة مادية؛ وتكون هذه الإعادة الثالثة بتقرير تبعية الاقتصاد لمقومات التنمية الأخرى وتبعية المنفعة للأفق المعنوي للإنسان.

وهكذا، تكون مسؤولية المسلمين أعظم من أي وقت مضى، لأ م يملكون في دينهم من أسباب التصدي لانحرافات العولمة ما لا يملكه غيرهم، ولأن مسؤوليتهم تقع عليهم أكثر مما تقع على هؤلاء ولو أ ا ليست مما كسبت أيديهم، وذلك لظهورها في الزمان الأخلاقي الذي خلِق لهم دون سواهم، ولا خوف عليهم من زحفها ولا من هولها متى سارعوا إلى النهوض ـذه المسؤولية؛ فهمة الإنسان أكبر من أن تقهرها قوة العولمة، وعدةُ المسلم أقوى من أن تقهرها عظمة المسؤولية.

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية
تأليف د. عبد الوهاب المسيري

سعيد شبار*

صدرت عن دار الشروق بالقاهرة حديثاً موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية" التي تعد أول إنجاز علمي في موضوعه وأضخمه وقد كان صاحبها الدكتور عبد الوهاب المسيري، يبشر ا منذ بضعة أعوام، وخاصة أثناء زيارته الأولى للمغرب في 1993، و1995 حيث سلمنا بطاقات تعريفية ا ومحتويا ا، ومنذ ذلك الحين وكثير من المهتمين وطلاب العلم ينتظرون هذا الإنجاز الأول من نوعه بفارغ الصبر.. حتى إذا برز إلى الوجود بعد مخاض عسير فوجئنا من جهة بثمنه الفاحش الذي بالغت بعض المكتبات في رفعه لدرجة استاء منها الكاتب نفسه. ومن جهة بالصمت الذي حفها من قبل مراكز البحث والدراسة ومنتدياته وجمعياته.. على ربوع الوطن العربي والإسلامي، إذا ما استثنينا بعض الالتفاتات القليلة والمحتشمة، بما في ذلك هيئات ذات توجه قومي "معادٍ" للاستيطان اليهودي ومشروع الصهينة والتطبيع. أما تلك، ذات الولاء الكامل أو الناقص، فقد نزلت عليها الموسوعة م ل الصاعقة، فلا هي قادرة على نقدها النقد العلمي المحكم، ولا هي قادرة على التنويه أو التعريف ا. خاصة وأن الموسوعة، باعتبارها موسوعة تأسيسية، في نقدها للفلسفة العلمانية الامبريالية الشاملة الأم الحاضنة للصهيونية، قد نحتت نماذجها التفسيرية نحتاً، وبنت نماذجها التحليلية بناءً، وولّدت مصطلحا ا ومفاهيمها توليداً، عبر رحلة من العناء في السبر والتقسيم والاستقراء والتقصي طويلة.

ولكل ما تقدم أسباب ومبررات وظروف أحاطت بالموسوعة منذ بدايتها إلى ايتها. ونظراً لكون متعة القراءة فيها لا تكتمل إلا بمعرفة ذلك كله، أو بالأحرى ملخص وموجز عنه، فضلت أن أبدأ تعريفي هذا بالموسوعة بإطلالة تاريخية للتعرف أكثر وعن قرب على

---

* باحث من المغرب، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب، بني ملال.

د. المسيري وعمله هذا، خاصة وأنه قدر لي أن أزور الكاتب في بيته بالقاهرة مرتين، وأن يزودني بمادة من مائة صفحة متعلقة بظروف وملابسات كتابة الموسوعة. وهذه المادة هي محور من مؤلف ضخم يعده الكاتب حول سيرته الذاتية، فضل أن يطلق عليه اسم "سيرة غير ذاتية غير موضوعية"[1]. ولما سألته عن دلالة هذا العنوان، قال إنه -كعادته- يريد أن يقدم نموذجاً جديداً في كتابة السير "تترجم" للمعرفة وللعلم وتتحيز لهما أكثر مما تترجم للذات وتتحيز لها، وطالب العلم محتاج في تكوينه إلى النموذج الأول أكثر من الثاني. الدافع الآخر وراء كتابة هذا "المدخل" التاريخي، كون الكاتب لم يضمن تقديمة للموسوعة شيئاً عنه، وفضل أن يكون ضمن محاور سيرته إلى جانب الهموم والمشكلات المعرفية الأخرى، وكي لا يكرر نفسه طبعاً.

أولاً: إطلالة تاريخية حول الموسوعة

لا يخفى أن الدكتور المسيري هو أحد البحاثة العصاميين القلائل الذين نذروا أنفسهم للبحث العلمي، وقد كان تخصصه في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن بالولايات المتحدة. وعمل خبيراً في الصهيونية بمركز الدراسات الاستراتيجية، وكان مستشاراً للوفد الدائم بالجامعة العربية لدى هيئة الأمم المتحدة.. وكان من ثمرات اهتمامه المبكر باليهودية والصهيونية مجموعة كتب منها:

- "الأيديولوجية الصهيونية: دراسة بنية الفكر الصهيوني"
- " اية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني"
- "أرض الوعد"
- "من هو اليهودي"
- "اليد الخفية"
- "الصهيونية والنازية و اية التاريخ"

---

[1] صدر الكتاب عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر عام 2001 بعنوان **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية وغير موضوعية** في 560 صفحة. (التحرير)

هذا بالإضافة إلى أعماله الموسوعية الأخرى في نقد الحضارة العلمانية الإمبريالية الغربية وتحيزا ا، وخصوصاً العمل الموسوعي المشترك الذي ساهم في إنجازه أكثر من خمسين باحثا: "إشكالية التحيز"[2] الذي أشرف على تحريره والتقديم له. والعمل الموسوعي الذي يعد بإصداره في ثلاثة أو أربعة مجلدات حول العلمانية تحت عنوان "موسوعة العلمانية الشاملة"، ولعله بديل العنوان الأول الذي كان يذكره الكاتب أي: "مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني.. نموذج تفسيري وتصنيفي جديد". وكذلك كتابه القيم "الفردوس الأرضي.. دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة" ومقالاته المختلفة في العديد من ا لات كـ"منبر الشرق" و"إسلامية المعرفة" و"الإنسان" وغيرها[3].

بدأت دراسات الكاتب حول اليهودية والصهيونية منذ سنة 1965، وبدأت تتبلور عنده فكرة كتابة موسوعة عن اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل سنة 1970، حين بدأ كتابه " اية التاريخ"، حيث وجد نفسه مضطراً لتعريف كثير من المصطلحات والأعلام. كانت الفكرة الأولى في وضع مسرد توضيحي ملحق، ثم تحول تدريجيا إلى كتيب معجمي مستقل ثم إلى معجم صغير ثم إلى معجم كبير ثم إلى موسوعة صغيرة من جزء واحد سنة 1975 تحت عنوان "موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية"، وهي موسوعة تعريفية بالأعلام والمصطلحات أغناها الكاتب بتعليقات وتوضيحات وتتبعات حسب العنوان التكميلي "رؤية نقدية". لكن طموح الكاتب المعرفي ونظره لم يتوقف عند هذا الحد، حيث بدأ التفكير في تحويل موسوعة 1975 إلى مشروع موسوعة تفكيكية شاملة، أي موسوعة تحاول تفكيك المصطلحات و دف إلى توضيح المفاهيم الكامنة وراءها بدلاً من تلخيصها وتعريفها فحسب. فكتب اقتراحاً بالمشروع إلى مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، حيث رفض الاقتراح بحجة أنه لا توجد كوادر كافية لكتابة الموسوعة، واقترح الكاتب أن تكون الموسوعة وسيلة توليد هذه الكوادر وتدريبها، لكن محاولاته باءت بالفشل ليجد نفسه مضطراً في النهاية إلى خوض معركة تمويل ذاتي للموسوعة، والتحرك الفردي من أجل خلق مجموعات البحث المساعدة.

---

[2] صدرت الطبعة الأولى عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب القاهرة عام 1993 وعن إدارة المعهد في الولايات المتحدة في مجلدين عام 1995 ثم عن مكتب القاهرة في سبعة مجلدات. (التحرير)

[3] تقدم لي حوار مطول مع الكاتب شامل لمختلف الجوانب الفكرية والمعرفية التي يهتم بها. انظر الأعداد: 151-152-153 من جريدة الراية..1995

تحملت أسرة الكاتب تبعات تمويل الموسوعة، بل أسهم في تمويلها أحياناً بعض الطلبة أبناء الميسورين. واستطاع الكاتب أن ينظم فريقاً من المساعدين المشتغلين بالطباعة والتحرير وآخرين من الباحثين المكلفين بكتابة بعض المداخل والمباحث، وإن كان الكاتب قد وجد متنفساً فيمن فهم مشروعه وأخذ يساعده فيه، فإنه عانى كثيراً من أشكال المضايقة والابتزاز من آخرين لم يكن لهم من غرض سوى المال.

تعرض الكاتب في هذه المرحلة من البحث، أي بعد صدور موسوعة 75 وبداية الإعداد للموسوعة الشاملة، وقد كان مقيماً بالولايات المتحدة بالمدينة الجامعية في نيوجرسي إلى سرقة طالت كل متاع البيت وخاصة المكتبة ومسودات الكتب والمقالات.. حيث نقل ذلك أثناء غيابه على مرأى ومسمع قوات أمن الجامعة. ولما رفع دعوى بالموضوع لم يحدث شيء، والغرض من السرقة كما يقول: "هو الإرهاب النفسي وإفقاد التوازن، وقد نجحت هذه الجريمة في تحقيق غرضها لكن بعض الوقت وحسب". حيث استأنف نشاطه بالاشتغال في الموسوعة التي كانت تتأسس باستمرار، أي أ ا كانت منفتحة لاستيعاب كل جديد وتوظيفه لدرجة لم يعد ممكناً معها التحكم في زمن إ ائها، لا سنة 1984 كما كان مقترحاً، ولا سنة 1994 كما كان المرجو، وإنما بعد ربع قرن من الزمن، مما جعل الموسوعة جزءاً من الحياة الخاصة للكاتب وأسرته، حيث نشأ وتربى معها جيل من أبنائه وأقاربه، وجعلته ينهج نظاماً جديداً في حياته أهمل فيه كثير من التفاصيل والجزئيات إذ كان العمل يستغرق اليوم كله تقريباً. بل تبلور هذا عنده إلى قناعة تقديم استقالته من الجامعة لمدة عشر سنوات ليحصل على تفرغ كامل في تجربة كان ينعت فيها بـ"الهوس"، أو كما يسميها هو "تجربة جنونية".

في سنة 1985 اقتضت الموسوعة من الكاتب أن يتوقف توقفاً طويلاً لاستجماع معلومات إضافية، حيث وقف على كون الغالبية الساحقة من يهود العالم الغربي مع اية القرن الثامن عشر كانوا يوجدون ببولندا، ثم اقتسمتهم روسيا وألمانيا والنمسا باقتسام بولندا ذا ا. ومن صفوفهم خرجت الآلاف والملايين التي هاجرت إلى إنجلترا واستراليا وكندا والولايات المتحدة وجنوب أفريقيا.. ثم فلسطين. الأمر الذي يجعل الحديث عن يهود العالم الغربي (أي معظم يهود العالم حديثاً في واقع الأمر عن يهود بولندا. ولا بد للمتخصص أن يكون على إلمام كبير بمحيط الجماعة اليهودية الحضاري في هذه المنطقة،

أي تاريخ بولندا وتشكيلها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي. وهنا كانت رحلة أخرى للكاتب اكتشف فيها -كما يقول- "جهلة التام بعالم فريد" استغرق زمنا آخر من عمر الموسوعة. خاصة وأنه التزم منهجيا وفي إطار النماذج المؤسسة للموسوعة -كما سنوضح لاحقاً- تجاوز التعريف القائم على الجمع والتعميم بالنسبة لـ"اليهود" أو "الشعب اليهودي" أو "العقيدة اليهودية" أو "التاريخ اليهودي"..، إذ ليس هنا لك شيء متجانس يمكن أن نطلق عليه هذه التسمية. لذا فهو يؤمن -من خلال ما توصل إليه من نتائج- بوجود "جماعات يهودية وظيفية" أكثر مما يؤمن بوجود يهود أو شعب يهودي متجانس؛ جماعات يهودية ليست نقطة البدء فيها بالضرورة التوراة والتلمود، لكن المحيط الحضاري الذي تعيش فيه هذه الجماعات والذي يؤثر في كثير من طقوسها الدينية وأنماطها الحضارية، مما يسمح بالتمييز بينها كجماعات لها وظائف وإن لم يؤد ذلك المحيط إلى تذويبها بالكامل حيث تبقى كثير من الصفات والخصائص الأخرى المشتركة. ويركز الكاتب بالخصوص على تأثير الفلسفة العلمانية الإمبريالية الغربية (المادية الواحدية) الشاملة وقدر ا على تحويل اليهود إلى جماعات فلسفية تخدمها، بل وتجعل معركته الحقيقية مع هذه الفلسفة التي يحدث لليهود في ظلها ما يحدث للناس أجمعين.

قبل أن يخوض الكاتب معركة أخرى مع النشر حيث أحجم كثير من الناشرين عن المغامرة إلى أن قبلت ذلك دار الشروق في شخص د. إبراهيم المعلم، رغم ما يحف هذا العمل من مخاطر، ودائما ولحساسية موضوعه في زمن الجري وراء التطبيع. خاض الكاتب حربا نفسية رهيبة مع جماعات يهودية متطرفة، وخاصة تلك التي كانت مع مائير كاهانا، زعيم جماعة كاخ الإرهابية الصهيونية، حيث أمطرته سيلاً من رسائل التهديد بالتصفية، ستة خطابات أرسلت إلى الكاتب وهو بالقاهرة، ثم ستة أخرى وهو بالسعودية، ورسائل أخرى كانت توجه إلى مدير الموسوعة الأول د. محمد هشام. لم يقم الكاتب في البداية بردود فعل، لكن بعد عودته مباشرة إلى القاهرة تلقى الخطاب رقم 13، وفيه: "نعلم بوصلك وقد أعددنا لك قبراً"، مما جعله يدرك أنه متابع بدقة، وأن خطواته مرصودة، فاتصل بسلطات الأمن المصرية التي وضعت حارسين على باب م له. ومن طرائف هذه الحدث أن جيران الكاتب وأقاربه ممن ليس لهم إلمام بالموضوع ظنوا أنه عين وزيراً وبدأت التهاني تنهال على زوجته. حاول الصهاينة أيضاً أن يسيئوا إلى سمعته بإشاعة أنه سيذهب

إلى إسرائيل على رأس وفد ثقافي، وأن الملحق الثقافي الإسرائيلي يستأجر شقة في عمارة الكاتب.. إلخ.

استطاع الكاتب على كل حال أن ينجو من الدسائس وأن يتحمل التبعات وأن يخرج من رحم هذه المعاناة موسوعته إلى الوجود، وقد كان حريصاً على نسخ كل جزء من العمل في نسختين. واحدة يدفعها للتحرير وأخرى يحتفظ ا في مكان ما. ثم يوزع عدة أقراص على معارفه وأصدقائه داخل مصر وخارجها ويعلن ذلك حتى يعلم الجميع أن الموسوعة أصبحت عملاً مستقلاً عنه كمؤلف، وأن مصادر ا من بيته أو مصادرة الكاتب نفسه لا تغني شيئاً عن في حجب الموسوعة من الصدور. بل وحتى بعد صدورها لحقته لعنات اليهود والصهاينة وتأليبهم للدولة ضدها، فقد وصفها بعض الحاخامات بأ ا معادية للسامية، وفي "الجيروساليم بوست" قالوا: إن عداء الدولة المصرية تبدى في منح جائزة معرض الكتاب الدولي لعام 1999 لموسوعة معادية للسامية من ثماني مجلدات. هذا بالرغم من نفي الكاتب مراراً كون الموسوعة تحتوي أي عداء لليهود أو اليهودية، وأ ا تجنبت تماماً عمليات القدح والتشهير، والتزمت منهجاً علمياً في تفسير الظاهرة من مختلف جوانبها.

في سياق الاحتفاء الباهت بالموسوعة، وفي خطوة جريئة ومشكورة كسرت صفوف الصمت، نظّمت بجامعة القاهرة -مؤخراً- كل من كليتي الاقتصاد والإعلام ندوة علمية ذا الصدد خصصت لمناقشة أجزاء الموسوعة شاركت فيها مجموعة من الأسماء الفكرية (حوالي 30 باحثا) من مختلف المشارب، مثل: محمود أمين العالم، عصمت عبد ا يد، محمد سيد أحمد، عبد القادر ياسين، علي جمعة، سيف الدين عبد الفتاح، محمد صبيح وغيرهم. وقد قدر لي أن أحضر مع الكاتب يوما من يومي أعمال الندوة، حيث كان بإمكان كل مشارك أن يلاحظ إرادة التهميش والتهوين من هذا العمل من جانب الأمن خصوصاً. فإذا كان من تقاليد الجامعة هناك الحراسة الأمنية المشددة، فقد كان لموضوع الموسوعة من الحساسية ما جعل له إجراءات أمنية إضافية إذ استنفر الأمن الجامعي كل جنده للترقب والترصد وبلغ م الأمر أن طالبو المشاركين إبراز جوازات سفرهم قبل الدخول، واضطر المسيري نفسه أن يفاوض لمدة ربع ساعة حتى يتمكنوا من الدخول جميعاً. كما منع الكثير من الحضور وخاصة من لم يحمل بطاقة دعوة. وبالرغم من ذلك غصت قاعة المؤتمرات

بكلية الإعلام بمن حضر. كما لوحظ على ندوة من هذا الحجم لعمل ـذا الحجم الغياب التام للتغطية الإعلامية التي غالباً ما تتهاطل على أبسط إن لم يكن على أتفه الأعمال. وقد ذكر المسؤول الإعلامي للندوة أنه وجه الدعوة إلى كثير من وسائل الإعلام وبعض القنوات وعد أغلبها بالحضور واعتذر البعض الآخر، لكن كان من وعد كمن اعتذر. وقال إن بعض الصحفيين حضروا لكنهم منعوا من الدخول. فمرت الندوة -كما أريد لها- في صمت وتعتيم إعلامي رهيب. لكن فات هؤلاء أن ما تفجر في الداخل طوال يومين من مناقشات وتعقيبات كان يرد ـا د. المسيري على السائلين والمنتقدين، هو الناقل الحقيقي للمعرفة التي حبلت ـا الموسوعة، حيث كان هناك شبه إجماع على أ ـا تيار فكري جديد في نماذجه ومناهجه وطرق تحليله ومقاربته لدرجة جعلت مفكراً معروفا مثل محمود أمين العالم يعتبرها أول وأضخم مشروع علمي تطبيقي فريد من نوعه يؤسس لإسلامية المعرفة، على مخالفته له.

إن الموسوعة كما يقول صاحبها -بالإضافة إلى موضوعها- هي دعوة، بكل ما ابتكرته واجتهدت فيه، "إلى إعادة التفكير في طرق التفكير حتى نحسن من أدائنا التنظيري والتفسيري الذي يجعلنا ندرك الواقع بشكل أكثر تركيبا دون الاستنامة للمقولات الاختزالية العامة الجاهزة". يؤكد هذا أكثر أن الجانب التنظيري المعرفي في الموسوعة كان يشكل نصفها، أي أربعة مجلدات من أصل ثمانية. الأمر الذي اضطر الكاتب إلى اختزال الأربعة في واحد إذ لا يعقل منهجياً أن تكون موسوعة من ثمانية مجلدات تشغل مقدما ـا التنظرية أربعة منها.

لذا فهو يعتبرها موسوعة معرفية تأسيسية بالقصد الأول، وما ورد فيها عن "اليهود واليهودية والصهيونية" هو تكييف وتطبيق عملي للنماذج والمناهج المستخدمة. ولو كان الغرض أن تكون تعريفية (تجميعية)، لكان –كما يقول- حجمها ضعف الحجم الحالي، ولكانت المدة التي استغرقتها نصف المدة الزمنية الحالية.

يمكن القول في ختام هذه الإطلالة على لسان الكاتب "بأن الموسوعة ككل هي موسوعة كتبها مؤلف يشعر أن الحداثة الغربية التي تدور في إطار العقلانية واللاعقلانية المادية والعلمانية الشاملة، قد أدخلت الجنس البشري بأسره في طريق مسدود.. وهي تطرح أسئلة معرفية (كلية و ـائية): ماذا يحدث للإنسان في عالم بدون إله؟ وماذا يحدث

للإنسان في عالم نسبي لا توجد فيه ثوابت ولا منطلقات ولا قيم عالمية؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم توجد فيه حقائق بلا حقيقة ولا حق؟ وما هو مصير الإنسان في عالم انفصل فيه العلم عن القيمة وعن الغاية الإنسانية؟ واليهودي الذي تم جيره إلى إسرائيل تحت مظلة الإمبريالية الغربية وتم تحويله إلى شخصية داروينية شرسة حتى يتسنى توظيفه في خدمتها، والذي تمت إبادته في إلمانيا النازية بطريقة منهجية وتم دمجه في الحضارة الاستهلاكية حتى لم يبق من ماضيه وهويته سوى القشور، وتم قمعه وترشيده من الداخل والخارج، أليس هذا اليهودي مثلاً صارخاً لما يحدث للإنسان في عصر الحداثة والعقلانية واللاعقلانية المادية؟ ومن هنا فإن الموسوعة تطالب بالبحث عن حداثة جديدة لا تنتهي إلى موت الإنسان والطبيعة بعد أن أعلنت بصلف وخيلاء عن موت الإله"، كما أ ا تحاول فيما تعرض له أن تقدم إجابات عن الأسئلة المحيرة السالفة.

ثانياً: النماذج التفسيرية الأساسية التي قامت عليها الموسوعة

قامت الموسوعة بتطوير ثلاثة نماذج أساسة تفسيرية، "حيث تم اختبارها عن طريق تطبيقه على حالة محددة هي الجماعات اليهودية في العالم منذ ظهورها على مسرح التاريخ حتى الوقت الحاضر". وهذه النماذج هي "العلمانية الإمبريالية الشاملة"، "الحلولية الكمونية الواحدية"، "الجماعات الوظيفية". والنماذج المذكورة، كما يقول الكاتب "ليست على درجة من العموم أو الخصوص متطرفة أو "متأيقنة"، فهي على مستوى معقول بينهما، يسعى إلى وضع اليهود واليهودية والصهيونية باعتبارهم حالة محددة وخاصة في سياق إنساني عالمي مقارن، أي أن الحالة المحددة ليست شيئاً مطلقاً وأ ا تنتمي إلى نمط إنساني عام ومجرد. ومع ذلك يحاول النموذج التحليلي أن لا يهمل الملامح الفريدة والمنحى الخاص للظواهر اليهودية والصهيونية. وسنحاول الآن أن نعرف وباقتضاب كبير النماذج المذكورة معتمدين بدرجة أولى على أقوال الكاتب نفسه مع بعض التوضيحات.

أ: الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة: وهي تعكس تاريخ الحضارة الغربية الحديثة منذ عصر النهضة، "تاريخ التحديث والتغريب والعلمنة الجزئية والشاملة، والمشكلات المرتبطة بظهور الدولة العلمانية القومية المركزية.. والإمبريالية الشاملة"، وهو نموذج أكثر اتساعاً من نموذج "الجماعات الوظيفية" وأكثر عمومية، إذ لا يضع اليهود في سياق

الأقليات وحسب، وإنما في سياق التشكيل الحضاري الإمبريالي الغربي، وهو التشكيل الذي هيمن على العالم بأسره وضمنه أعضاء الجماعات اليهودية". ويركز الكاتب هنا أساساً على المرجعية الفلسفية الغربية التي أسست لأشكال الواحدية المادية وخاصة الاتجاهات الفكرية الاستنارية كالداروينية والفرودية والماركسية والنيتشوية والوجودية والوضعية وغيرها، والتي توجت يمنة العلمانية الإمبريالية الشاملة وتوجيهها للقطاعات كافة بما فيها تلك الأكثر التصاقا بحميمية وكينونة الإنسان النفسية والروحية التي خضعت بدورها لمنطق العد والكم والمنفعة. وقد طبق الكاتب النموذج المذكور على اليهود باعتباهم حالة محددة" أقلية إثنية دينية تعيش في عصر العلمانية الشاملة.

وهنا يظهر اليهودي باعتباره الإنسان الغربي الحديث، وما يحدث له (من اندماج ودمج وتدجين وتوظيف وتنميط وعلمنة وإبادة) هو ما يحدث للملايين من البشر في العصر الحديث".

يخوض الكاتب حرباً ضارية، داخل الموسوعة وخارجها، مع أشكال العلمنة المختلفة في الغرب. العلمنة التي استطاعت أن تؤطر وتوجه الرؤية والذوق والسلوك الفردي والجماعي، فيما يعبر عنه بـ"العلمانية الجزئية" و"العلمانية الشاملة". العلمنة القائمة على أساس تحييد العلم، بحيث يصبح مادة محضاً لا تحوي غرضاً ولا غاية ولا هدفاً ولا معنى.. بما في ذلك غاية وجود الإنسان وفلسفته في الحياة، بحيث يعتبر جزءاً مندمجا في النظام أو السيرورة الطبيعية. وهو ما يعبر عنه النموذج العلماني بـ"الإنسان الطبيعي" أو "الإنسان ذو البعد الواحد". والأخطر من ذلك هو المنحى التعميمي العولمي أو الشمولي الكلياني لهذه العلمنة، من حيث إراد ا التوسع على حساب القيم والخصوصيات الثقافية الأخرى. ويتحول الصراع -في العمق- إلى صراع بين نظم معرفية "مادية واحدية" لا تؤمن بمركز متجاوز أو مطلق، ونظم معرفية تؤمن بوجود المرجعية المتجاوزة في إطار "ثنائيات فضفاضة" كما يقول الكاتب، والمراد ثنائيات مستوعبة كثنائيات (الدنيا/الآخرة)، (الخير/الشر)، (الطبيعة/ما وراء الطبيعة)، (الإنسان/المادة)..إلخ.

العلمنة التي استطاعت أن تقوم أيضاً بتكييف العمل العقلي، حيث انقسم حسب عبارة الكاتب المنقولة عن علماء ومفكري الغرب أنفسهم، إلى "عقل أداتي" قائم على أداء وظيفة الاستجابة لنداءات الطبيعة وتبريرها وتقنينها، بما في ذلك نداء الحرب والعنف

والإبادة والعدوان.. والتجريد من القيم النفسية والروحية التي لا يمكن تفسيرها حسب عقل مبرمج "طبيعيا" ووظيفياً على الأداء، وإلى "عقل نقدي" يحاول توسيع دائرة المرجعية وفهم ظاهرة الإنسان في أبعادها الاجتماعية والتاريخية، متجاوزاً في ذلك منطق "الأداء" إلى الإبداع والابتكار من داخل الكينونة الإنسانية كذلك.

لهذا كله، فالكاتب عندما يفسر الإبادة النازية ليهود أوروبا يضعها "في السياق العام للحضارة الغربية باعتبارها حضارة تمجد القوة وتجعل مصلحتها معياراً وحيداً أوحداً للحكم على الظواهر، باعتبارها حضارة إمبريالية عنصرية تتمركز حول نفسها ولا ترى الآخر إلا باعتباره مادة تستخدم". وعنده أنه "كما تحدث هتلر عن أوروبا الشرقية باعتبارها أرضاً عذراء أو صحراء مهجورة، تحدث الصهاينة عن شعب بلا أرض وأرض بلا شعب". والإبادة النازية طالت العجزة والأطفال والمعوقين والشيوعيين وأسرى الحرب وأحياناً الجرحى الألمان كما طالت اليهود، أي أن هؤلاء "جزء من موقف نازي عام ضد من يقف ضدهم". المنطق الذي وجه أوروبا الاستعمارية وهي تستعبد وتبيد الملايين من الأفارقة والهنود. وهذا التداخل هو ما عبر عنه أحد المعلقين بقوله "إذا كان هرتزل هو ماركس الصهيونية (أي منظرها)، فإن هتلر هو لينينها (أي هو حولها إلى واقع سياسي)".

ب: الحلولية الكمونية الواحدية: وهي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حل في العالم وتوحد معه حتى أصبح غير متجاوز له، ومن ثم أصبح الإله والإنسان والطبيعة شيئاً واحدا، وتم إلغاء ثنائيات: الخالق والمخلوق، الإنسان والطبيعة، الكل والجزء، العام والخاص، لتظهر الواحدية الكونية المادية، واحدية تؤمن بذا ا أي بما هو كامن فيها ولا تؤمن بشيء خارج عنها متجاوز لها. والكاتب يجعل هذا النموذج في مقابل نموذج "التوحيد والتجاوز"، ويصف العقائد الوثنية بأ ا "محاولة إنزال الآلهة من السماء إلى الأرض (وإدخالها في نطاق المرجعية المادية الكامنة)، بحيث تخضع لقوانين الأرض الطبيعية المادية. ومن ثم يخضع الإنسان هو الآخر لهذه القوانين، إذ كيف يمكنه تجاوزها إذا كانت الآلهة ذا ا خاضعة لها، مستوعبة تماماً في الواحدية المادية الكونية. والنـزعة الوثنية لا تختلف في هذا عن الـ عة العلمانية المادية الطبيعية التي ترجع كل شيء إلى الطبيعة/المادة، وتنكر أي إمكانية للتجاوز الإنساني. أما الديانات التوحيدية فهي نوع من محاولة الصعود بالإنسان

إلى الإله في السماء (وإدخاله في نطاق المرجعية المتجاوزة). فالإنسان بما فيه من رغبة التجاوز له قانون خاص ووجود مستقل عن المادة وعن الطبيعة".

ومن خلال هذا النموذج أرخ الكاتب للعقيدة اليهودية ولتصاعد معدلات الحلولية الكمونية فيها، إلى أن سيطرت القبالاه عليها. أي الاتجاه الصوفي اليهودي الورياني خصوصاً، نسبة إلى إسحق لوريا. ونموذج "الحلولية الكمونية الواحدية" مكمل ومتداخل مع النموذج الأول، فيمكن القول بأن "العلمانية الشاملة هي وحدة الوجود المادية التي لا تختلف عن وحدة الوجود الروحية إلا في تسمية المبدأ الواحد الكامن. فبينما يسمى هذا المبدأ الوجود "الإله" في وحدة الوجود الروحية، فهو يسمى "الطبيعة/المادة" في وحدة الوجود المادية".

ج: الجماعات الوظيفية: نموذج استحدثه الكاتب لدراسة الجماعات اليهودية في العالم الغربي، وكذلك وضع الأقليات المماثلة في الحضارات الأخرى. أي أن "دراسة الحالة هنا أخذت شكل دراسة أعضاء الجماعات اليهودية في إطار علم اجتماع الأقليات والجماعات التاريخية الهامشية والجماعات الإثنية. وما يحدث لليهودي يحدث لكل أعضاء الأقليات و(الجماعات الوظيفية) الأخرى، أي أن اليهودي يظهر باعتباره الإنسان عضو الأقلية الدينية أو الإثنية أو الوظيفية".

ثم إن الجماعة الوظيفية تحدد "لا في إطار إنسانيتها المتكاملة، وإنما في إطار الوظيفة التي تقوم ا، واليهود كجماعات وظيفية في الغرب بحكم وظيفتهم دخلوا في علاقة تعاقدية نفعية مع الحضارة الغربية". الجماعة الوظيفية أيضاً " جماعة يستجلبها ا تمع من خارجه أو يجندها من داخله (من بين الأقليات الإثنية والدينية أو حتى بعض القرى والعائلات) ويوكل لها وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء ا تمع الاضطلاع ا. قد تكون هذه الوظائف مشينة (البغاء، الربا، الرقص، التمثيل أحياناً..)، وقد تتطلب جرأة خاصة (الطب، الترجمة، الأمن، الحرب..)، ويتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بأن علاقتهم با تمع علاقة نفعية تعاقدية، إذ ينظر إليهم باعتبارهم وسيلة لا غاية، دوراً يلعب أو وظيفة تؤدى. وهم يعرفون في ضوء الوظيفة التي يطلعون ا لا في ضوء إنسانيتهم المكتملة. وأعضاء الجماعة الوظيفية عادة ما يكونون عناصر حركية لا ارتباط لها ولا انتماء. تعيش على

هامش المجتمع ويقوم المجتمع في الوقت نفسه بعزلهم عنه ليحتفظ بمتانة نسيجه المجتمعي، ولذا فهم يعيشون في "جيتو" خاص بهم في حالة اغتراب".

وبخصوص مقدرة هذا النموذج التفسيرية حينما يطبق على الجماعات اليهودية. يذكر الكاتب أنه:

- يضع أعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية في سياقاتهم التاريخية والإنسانية المختلفة ويتيح مقارنتهم بأعضاء الأقليات الدينية والإثنية المختلفة.
- أنه يمكننا من اكتشاف استمرارية تاريخية متعينة في تواريخ الجماعات اليهودية والقطاعات الوظيفية التي تشغلها.
- يكشف دولة إسرائيل باعتبارها دولة وظيفية تعاقدية مع الغرب، ودولة استيطانية قتالية تعمل للدفاع عن المصالح الاقتصادية والاستراتيجية للعالم الغربي. ولا يفوت الكاتب التشديد على دور الاستعمار في البحث عن العناصر المحلية ليستوعبها ويحولها إلى جماعات وظيفية ترتبط به ثقافياً وتدين له بالولاء وتدافع عن مصالحه. وهي التي يطلق عليها الكاتب تسمية "اليهودي الوظيفي"، وهو غير اليهودي، أي "مواطن وظيفي" يقوم بأعمال لحساب جهات خارجية مثل (بيع الوطن، أو خيانته، وإخضاع كل شيء للعرض والطلب، ونشر الإباحية والقيم الاستهلاكية،... إلخ، سواء كان هذا "المواطن الوظيفي" حاكماً أو مسؤولاً سياسياً أو مثقفاً أو رجل أعمال أو غيره.

ثالثاً: الجانب الاصطلاحي في الموسوعة وبدائلها المعرفية

إن الناظر في أعمال الدكتور المسيري تستوقفه بالضرورة منظومة اصطلاحية لها جاذبيتها ودلالاتها العميقة. بعضها منحوت وبعضها مستعمل، لكنها كلها موظفة توظيفاً منهجيا دقيقاً، ومستعملة استعمالات جديدة، الأمر الذي يجعلها أكثر قدرة على التعبير والتفسير، خاصة الضمائم المتقابلة والأزواج المركبة.. وحتى الألفاظ المفردة، مصطلحات من قبيل: (ذات/موضوع)، (طبيعة/إنسان)، (مادة/روح)، (علمنة/أنسنة)، (بسيط/مركب)، (تفكيك، تركيب)، (انغلاق، تمركز، تحيز/فضفاض، مطلق، متجاوز)..

حوسلة تفسير، احتمالية، متتالية، سببية، ائية، وظيفي، شمولي، معرفي، قلق، استنارة، ترشيد، عقلنة، كموني، حلولي، مرجعية، تصنيف، تفسير، اجتهاد... إلخ.

من خلال هذا المعجم المعرفي، التفكيكي التركيبي، ناقش د. المسيري وحلل قضايا وإشكاليات العلمنة والتغريب، والصهينة والتهويد وغيرها من موضوعات الموسوعة الحافلة. كما أن الكاتب ينطلق من كون كثير من المصطلحات نابعة من المركزية الغربية ومتحيزة لها بشكل كبير، ومن كون الصهاينة أنفسهم قد انطلقوا من المركزية الغربية وعمقوها بإضافة "المركزية الصهيونية" التي جوهرها أن اليهود كيان مستقل لا يمكن دراسته إلا من الداخل في إطار مرجعية يهودية خالصة أو شبه خالصة. وهذا ما أدى -حسب الكاتب دائما- إلى ظهور "جيتوية المصطلح" أي تمركزه وانغلاقه الداخلي واكتفاءه بذاته، وقد سقطت في شباك هذا التمركز الاصطلاحي كثير من الدراسات التي كتبت عن الموضوع اليهودي والصهيوني، بحيث اكتفت بتفسير الظاهرة من داخلها وبتوجيه من مصطلحا ا ومفاهيمها. كتلك التي تحدثت أو تتحدث عن "التاريخ اليهودي"، أو العبقرية اليهودية" أو "الجوهر اليهودي" أو "العقيدة اليهودية" أو "الجماعة اليهودية".. وهي مصطلحات ومفاهيم تفترض وجود تاريخ واحد وجوهر واحد وعبقرية ملازمة وجماعة واحدة وهوية واحدة وعقيدة واحدة.. كل ذلك باستقلال عن المؤثرات الخارجية التي لا يعدو اليهود، في كل تلك ا الات، أن يكونوا متأثرين ومنفعلين ا. وتفسير الظاهرة من خارجها وبتحرر من ضغط وتوجيه مفاهيمها، أي من خلال المحيط الغربي، يكشف عن وجود جماعات وهويات وعقائد وتواريخ... يهودية. لذا بدل الصيغ التقريرية البسيطة المفردة يتحدث الكاتب عن صيغ تحليلية تركيبية متعددة، عن "تواريخ الجماعات اليهودية" وعن "الهويات والعقائد اليهودية" وعن "الجريمة بين أعضاء الجماعات اليهودية".. وهكذا. فبدل الطابع التعميمي الشامل الذي لا يتعمق في دراسة الظاهرة ويكتفي بصيغ الإجمال المريحة، يتكلف الباحث مهام الغوص إلى أعماق التمايز التاريخي والمعرفي والإثني والعقائدي.. داخل الكيان اليهودي والصهيوني، ليكتشف أن عناصر الاختلاف وعدم التجانس هي أكثر من عناصر الوحدة والائتلاف.

ينبه الكاتب ذا الصدد أيضاً على مقولات "التآمر اليهودي"، التي تتبناها الجهات المعادية لليهود بمن فيهم العرب. والتي بقيت أسيرة المنطق اليهودي نفسه في التفسير، أي

"جيتوية المصطلح". كالحديث عن "الجريمة اليهودية" و"المؤامرة اليهودية".. باعتبارها إنجازاً يهودياً خالصاً.

ويتجلى تحيز الصهاينة الكامل للغتهم العبرية التي بعثوها من تحت الأنقاض وأحيوها بعد نعي التاريخ لها، في رفضهم ترجمة كثير من الألفاظ العبرية، وفي إصرارهم على إبرازها بمنطوقها العبري، كـ"الليكود، المعراخ، أحدوث، هاعفداه، المتسفاه، يوم كيبور.."، وتنقل عنها المراجع العربية ذلك دون أدنى تصرف بالترجمة والتحويل، وتنتشر -كما يقول الكاتب- في الكتب والمقررات الدراسية لتعمق منطق التفرد والتميز والخصوصية اليهودية. ولتستوعب القارئ نفسياً وتضعه في حالة ا .زام كامل أمامها وهو يحاول استكشاف مجاهيلها، ويخضع لرنا ا الصوتية المختلفة. كما تظهر "جيتوية المصطلح" في ترجمة أسماء الأعلام، فالمصطلح الصهيوني نابع من الإيمان بأن اليهودية هي انتماء قومي ولذا يجب عبرنة كل الأسماء فيصبح إسحق هو "يتسحق"، وموسى هو "موشيه" وسعيد هو "سعديا".. يظهر هذا الانغلاق أيضاً في اصطلاحات مثل "الهولوكست، العالياه.."، وغيرها مما هو موجود في اللغة العربية. فـ"العالياه" مثلاً: "إصطلاح ديني يعني العلو والصعود إلى أرض الميعاد. ولا علاقة له بأية ظاهرة اجتماعية. ومع هذا استخدم الصهاينة الكلمة للإشارة للهجرة الاستيطانية. أي أن الظاهرة التي لها سبب ونتيجة أصبحت شيئاً فريداً وظاهرة ذاتية لا تخضع للتقنين والمناقشة". و"الهولكوست": "هو تقديم قربان للرب في الهيكل، يحرق كله ولا يبقى منه شيء للكهنة. ومع هذا يستخدم الصهاينة هذه الكلمة للإشارة إلى الإبادة النازية لليهود".

والغرض -يقول الكاتب- من استخدام كل هذه المصطلحات الدينية العبرية هو إزالة الحدود والفوارق بين الظواهر المختلفة، بحيث تصبح "عالياه" مثلاً هي "الهجرة اليهودية الاستيطانية"، أي أ ا تحمل مضموناً جديداً ودلالة وظيفية جديدة. فالهجرة الصهيونية هي العلو والصعود إلى أرض الميعاد. أما الهجرة منها فهي "يريداه"، أي هبوط ونكوص وردة. ويصل التمركز الاصطلاحي قمته في رفض بعض المراجع استخدام فلسطين، ذات الدلالة على رقعة من الأرض عربية.

ومثل الكاتب لذلك بمرجع صهيوني "علمي" يتحدث صاحبه عن المسرح العربي في فلسطين في الثلاثينات، حيث يطلق عليه تسمية: "المسرح العربي في ارتس يسرائيل".

وفي محاولة لتجاوز هذه الصعوبات، وللوصول إلى مصطلحات أكثر تركيباً وتفسيرية وشمولاً ودقة، نحت الكاتب مصطلحات تنبع من نموذج تحليلي جديد لا يتبنى المرجعية الغربية أو الصهيونية، بل يستند إلى إدراك عربي إسلامي للظواهر وإلى مرجعية عربية إسلامية، تؤمن باستقلال الإنسان عن الطبيعة، وبإمكان تفسيره من الداخل والخارج. لذا فهو يتحدث بدلاً عن "الإنسان الطبيعي أو المادي" عن "الإنسان الرباني" أو "الإنسان الإنسان"، وبدلاً عن "المرجعية المادية الواحدية" عن "المرجعية الروحية المتجاوزة"... هذا بالإضافة إلى ما تمت الإشارة إليه من مفاهيم ومصطلحات، حيث تم توظيفها توظيفات مختلفة في إطار مرجعي جديد ونموذج تفسيري جديد. وبتعبير أوضح، حيث تم فتحها بإزالة أقفال العلمانية الشاملة والصهيونية الوظيفية عنها، لتكون أكثر قدرة على التفسير والدلالة.

يبتدئ الكاتب عمله التأسيسي هذا بانتقاد منهجية التفكير في العقل العربي، ومنطق تعامله مع القضايا، حيث يمن عليه من جهة -حسب الكاتب- "عقلية نصوصية" ومن جهة أخرى "نظرة تآمرية" اختزالية. فالعقل العربي "أصبح يميل هو الآخر إلى أن ينـ ـزع اليهود من سياقهم التاريخي والحضاري والإنساني المختلف المتنوع، ويشيئهم ويجردهم تماماً من إنسانيتهم المتعينة". فيفترض أن ما ورد في الكتب المقدسة لليهود كان لأن يكون نموذجاً تفسيرياً لسلوكهم. ويرجع الكاتب قصور الخطاب التحليلي العربي إلى أسباب يجملها في "غياب النموذج التفسيري الاجتهادي المركب الذي لا يتبنى المسلمات القائمة ولا يستبعد أيا من عناصر الواقع بقدر الإمكان، ويسترجع الفاعل الإنساني ككيان مركب لا يمكن رده إلى عنصر مادي (أو روحي) واحد أو اثنين"، "لقد حان الوقت أن ندرسهم من وجهة نظرنا، وأن نخضع تحيزاتنا للاختبار المستمر لنرى مقدر ا التفسيرية بالمقارنة مع النماذج التحليلية الأخرى".

ثم إن "الخطاب التآمري" الذي ينسب لليهود كل خطيئة، صغيرة أو كبيرة، يؤدي ـذا العقل لا محالة إلى "طمس طبيعة العلاقة بين الإمبريالية الغربية، الأم الرؤوم للدولة الصهيونية، وبين هذا الطفل المدلل.. إلى "طمس الطبيعة الإبادية لهذه الإمبريالية التي قامت بإبادة الملايين في أمريكا الشمالية والجنوبية وأفريقيا وآسيا.. قبل أن يظهر اليهود على ساحة السياسة. كيف يمكن تفسير المذابح التي لا تزال في البوسنة والشيشان وكوسوفو؟

هل اليهود وراءها؟ وهل كانوا أيضاً وراء ضرب الولايات المتحدة لفيتنام حيث أتت على الأخضر واليابس؟" ثم يثير الكاتب استطراداً آخر مهماً هنا ينبه فيه على من يسميه بـ "اليهودي الوظيفي" أي المواطن غير اليهودي، لكنه يقوم بوظائف اليهود، يقول: "وإذا نظرنا لجبهتنا الداخلية، ألا يؤدي فكر المؤامرة هذا إلى عدم التنبه إلى ما نسميه "اليهودي الوظيفي"، أي غير اليهودي، لكن الذي يقوم بوظائف اليهود مثل بيع الوطن وخيانته وإخضاع كل شيء للعرض والطلب ونشر الإباحية.. إلخ. ألا تؤدي هذه الرؤية إلى إهمال الظواهر العامة وأسبا ا ومن ثم إمكانية التصدي لها؟" ولا يخرج عن هذا السياق أيضاً انتقاء الكاتب لـ "أسطورة اللوبي الصهيوني الذي يسيطر على صنع القرار في الولايات المتحدة. وأن هاته ضحية مسكينة يتلاعب ا الصهاينة اليهود.. إذ يتناسى أصحاب هذا الخطاب كون الصهيونية ذا ا استثماراً استراتيجياً هاماً بالنسبة للولايات المتحدة. وأن هاته لا تدخر وسعاً في ضرب من يقف في طريقها. ولا يدركون أن نجاح هرتزل لا يكمن في أنه جند اليهود، فمعظم أعضاء الجماعات اليهودية كانوا ضده. وإنما لأنه اكتشف الإمبريالية كآلية لتنفيذ المشروع الصهيوني. ولهذا توجه إلى الاستعماريين يطلب منهم النصح والعون. وطلب من ج تشامبرلين وزير المستعمرات البريطانية قطعة أرض لا يقطنها الإنسان الأبيض لتكون مكاناً لإنشاء الدولة الصهيونية. فلو كان للوبي الصهيوني هذا الوزن في صنع القرار لكان "وعد بلفور" من ألمانيا وليس من بريطانيا، لقوة الجماعة اليهودية هناك وضعفها هنا".

لا يفوت الكاتب هنا، تجنباً لأي لبس في الفهم والتأويل، أن يذكر بأن إنكار "منطق المؤامرة والتآمر" يعني إنكار وجود مخططات يهودية وصهيونية تحاول عشرات الأجهزة تنفيذها.. لكن المخطط يبقى "جزءاً من نمط يتكرر، له مسار يعبر عن منطق عام يمكن فهمه والتصدي له بمخطط مضاد. أما المؤامرة فهي خطة سرية توضع في الظلام، ليست جزءاً من نمط ولا قانون داخلي لها، والبحث عنها في وثيقة ما كالبحث عن السراب. فبدلاً من فهم الواقع وتحليله وتفكيكه وإعادة بنائه، تصبح مهمتنا هي ضرورة البحث عن هذه الوثائق وتبرير الهزائم".

في إحدى المحاضرات، صرخ أحد الحضور في وجه الكاتب -بعد أن عرض وجهة نظره هاته- قائلا بحماس شديد وبصوت عال: "إن حربنا مع اليهود إلى قيام الساعة" فعلا

التصفيق القاعة. ولما هدأ الوضع قال لهم المحاضر: "إن قولكم هذا يعني أن قيام دولة إسرائيل جزء من مخطط إلهي، وأن انتصارا ا علينا "أمر مكتوب" علينا نقبله إلى أن تحين الساعة!". ويعتبر الكاتب أن ما يقوم به المفاوضون وا اهدون خصوصاً، هو نوع من "أنسنة اليهود"، أي "تحويلهم إلى بشر لهم خصوصيا م التاريخية، خاضعين لاعتبارات الزمان والمكان. هذا عكس بعض أعضاء النخب الحاكمة العربية، الذين يؤمنون في قرارة أنفسهم بأن اليهود قوة عظمى تمسك بمقاليد الأمور، وأنه لا بد من التفاهم معهم إذ لا قبل لنا م. وهو حل مريح طبعا وغير مكلف وآمن".

لتوضيح هذا المنحى أكثر -أي تحطيم صنمية اليهود- يخضع الكاتب كثيراً من المصطلحات والمفاهيم المذكورة لمنهجية علم الاجتماع التاريخي والسياسي في سياق نقدي تتبعي دقيق، وفي إطار النماذج التفسيرية المتقدمة. فالحديث مثلاً عن "عبقرية يهودية" وعن "جريمة يهودية" باعتبارهما من خصائص الفكر اليهودي يجد فيه شططا وجهلاً كبيراً بالواقع التاريخي والاجتماعي لليهود، حيث يكتفي هذا الحديث بالنظر إلى اليهود من داخلهم ويعريهم عن محيطهم الحضاري. وحيث يؤكد الكاتب أن المحيط الحضاري هو الذي يصوغ ويشكل عناصر العبقرية أو الجريمة لدى اليهود وغيرهم. فهو يتساءل مثلاً: إذا كانت يهودية اليهودي هي المسؤولة عن عبقريته، فلم لم يظهر كافكا أو أينشتاين بين يهود الفلاشا؟. وإذا كانت يهودية اليهودي هي المسؤولة عن إجرامه، فلم لم يظهر تنظيم مافيا يهودي في اليمن كما حدث في الثلاثينات في الولايات المتحدة؟. "فكثير من الظواهر والمؤسسات اليهودية التي نظن أ ا يهودية خالصة ليست إلا صدى للظواهر السائدة في مجتمع الأغلبية وإعادة إنتاج لمؤسساته. فعبقرية أينشتاين ليست نتاج يهوديته وإنما هي نتاج التراكم المعرفي والتقدم العلمي الهائل في العالم الغربي الذي ينتمي إليه هذا العالم الرياضي، تماما كما أن تنظيم المافيا اليهودي إنما هو صدى لظاهرة الجريمة المنظمة التي يعرفها ا تمع الأمريكي".

ومن أجل مقاربة وتحليل مصطلحي "اليهود" و"اليهودية" و"الصهيونية" يستخدم الكاتب "النموذج الجيولوجي التراكمي"، باعتبار "أن العقائد والهويات والطقوس والأعياد تأخذ شكل تركيب جيولوجي مكون من طبقات مختلفة مستقلة ومتراكمة أو متجاورة، لكنها غير ملتحمة..". ويقسم يهود العالم من الناحية الدينية في الوقت الحاضر إلى قسمين:

يهود إثنيون: فقدوا كل علاقتهم بالعقيدة والموروث الديني.

يهود يؤمنون بصيغة ما من صيغ العقيدة وهم أقسام يهودية أرثوذكسية ويهودية إصلاحية ويهودية محافظة). وإن كان الأرثوذكس لا يشكلون إلا أقلية، نسبة 5% فإ م مع ذلك يتحكمون في المؤسسة الدينية في إسرائيل.

ويركز الكاتب في تحديد مفهوم "اليهودي" على دور المحيط الحضاري في تشكيل وصياغة نمط حياته وحضارته، بل وأشكال اعتقاده وتصوره ونظرته إلى الكون، دون أن يفقد هذا اليهودي طبعاً كثيراً من خصوصياته المميزة. ويمثل الكاتب لذلك بإثنيات يهودية مختلفة (يهود الفلاشا ويهود أمريكا مثلاً).

أما بالنسبة لـ"الصهيونية" فالكاتب يرى أ ا "لم تنبع من التراث اليهودي، وإنما اجتمعت من التراث العلماني... وأن تاريخ الحركة الصهيونية يبدأ مع الجماعات البروتستانتية المتطرفة التي كانت تنطلق ا إلى العلمانية". واستدل الكاتب بكتابات تظهر بأن اليهود كانوا يقاومون الدعوات الصهيونية، لكن لظروف معينة، من ضمنها تعثر تحديث اليهود في أوروبا وحدوث الانفجار السكاني، وظهور بعض القيادات التي تدعو إلى الهجرة إلى أي مكان... هنا تم تبني الفكرة الصهيونية التي كانت قد طرحت في الأوساط الاستعمارية والعلمانية الملحدة". ثم بعد ذلك " ويد" الصهيونية، أي إلباسها لباس الشرعية الدينية والتاريخية". فالصياغة صياغة علمانية في الأصل وهي: "العودة للاستيلاء على أرض فلسطين"، وعملية التهويد حولتها إلى عبارة: "العودة إلى أرض الميعاد". ويمكن للعملية أن تكون معكوسة في مواطن أخرى، أي صهينة كثير من المفردات اليهودية.

فالصهيونية إذن "على عكس ما يتصوره الكثيرون لا تنبع من التوراة وأرض كنعان والتلمود، وإنما يجب أن توضع في سياق سياسي وفكري. فهي بالدرجة الأولى ثمرة من ثمرات التشكيل الحضاري الغربي في (ق 19)، وهو الشكل الذي أفرز ظاهرتي الإمبريالية والعنصرية وكثيراً من الأنساق الفلسفية العدمية التي تنكر التاريخ، بل وتنكر فكرة القيمة نفسها وكل المطلقات والثوابت المعرفية والأخلاقية. فجوهر الفكر الغربي العلماني الشامل في (ق 19) هو البحث عن "مطلق مادي"، أي نقطة داخل المادة يمكن عن طريقها تفسير

كل الأشياء والظواهر، هذه النقطة هي صراع الطبقات ووسائل الإنتاج عند ماركس، وهي الجنس عند فرويد، وهي مبدأ المنفعة عند بنتام... إلخ". ولهذا كانت الصهيونية غير اليهودية وبعيدة كل البعد عن مراجعها وأصولها الدينية والتاريخية، إلا ما تم تحويله لأغراض وظيفية نفعية واضحة.

أخيراً وليس آخراً، أعتقد أن ما تقدم بخصوص هذه الموسوعة ليس إلا شذرات ونتفا يسيرة حاولت ما أمكن تقريب هذا العمل من القارئ وترغيبه فيه، على مستوى مادته وموضوعه ونماذجه.. بل وحتى ظروفه وملابساته. يبقى أن أشير إشارة سريعة إلى موضوعات الموسوعة في أجزائها الثمانية، حيث خصص الكاتب لكل جزء محوراً.

الأول : "الإطار النظري"، وضح فيه الكاتب الإشكالات والمفردات والنماذج الأساسية..

الثاني : "الجماعات اليهودية إشكالات"، تحدث فيه عن طبيعة اليهود وجماعا م ووظيفيتهم وعداء الأغيار لهم..

الثالث : "الجماعات اليهودية، التحديث والثقافة"، تحدث فيه عن علاقة اليهودية بالعلمانية الإمبريالية وعن ثقافات الجماعة اليهودية لغة وأدباً وفناً وتربية وتعليما..

الرابع : "الجماعة اليهودية، تواريخ"، تحدث فيه عن تواريخ هذه الجماعات في العالم القديم وفي العالم الإسلامي وفي العالم الغربي (الحديث خصوصاً)..

الخامس : "اليهودية: المفاهيم والفرق"، عرض فيه العقائد الأساسية والفرق اليهودية قديماً وحديثاً..

السادس : "الصهيونية"وضح فيه إشكالات كثيرة كعلاقة الصهيونية بالغرب والعلمانية الشاملة، وتاريخ الصهيونية وأنواعها ومنظما ا وحركتها وعلاقتها بالجماعات اليهودية..

السابع : "إسرائيل المستوطن الصهيوني"، عرض فيه لإشكالية التطبيع والدولة الصهيونية الوظيفية، والاستيطانية الإحلالية، والعنصرية والإرهاب الصهيونيين، وأزمة الصهيونية..

الثامن : "ملاحق وفهارس"، عرف فيه بعض المفاهيم والمصطلحات، وضمنه ثبتاً تاريخياً (كرونولوجيا) لأهم الأحداث في تاريخ البشرية والتي تخص فلسطين والجماعات اليهودية، بالإضافة إلى الفهرس الموضوعي، وتعريف بصاحب الموسوعة والمشرف عليها، وفهارس ألفبائية عربية وإنجليزية.

فتحي حسن ملكاوي

1. مقاربات في **قراءة التاريخ.** عبد ا يد النجار. بيروت: دار البدائل للطباعة والنشر، 2001م (240 صفحة).

المؤلف مفكر تونسي وأستاذ جامعي أزهري متخصص في أصول الدين. يتناول في أحدث كتبه مقاربات مختلفة في موضوعا ا، وفي العلماء الذي بحثوها، وفي الأزمنة التي طُرحت فيها. تناول فيها مبدأ الشوكة في الفكر السياسي الإسلامي عند إمام الحرمين الجويني، وتقدير الفعل الإنساني بين النقل والعقل عند الإمام ابن تيمية، والتصور العقدي لبنية الإنسان عند بديع الزمان النورسي.. ويهدف الكتاب إلى استساغة التراث وتطوير منهجية التعامل معه من خلال توضيح مسألة الوحدة والتنوع داخل التراث، بما هي سنة إلهية بنيت عليها موجودات الكون كلها، ومن خلال تقعيد مبادئ لتقويم التراث مثل: شرعية التخير، وإلزامية العرض، وتأريخ التراث، وشمولية التداول.

2. رعاية البيئة في **شريعة الإسلام**. يوسف القرضاوي. القاهرة: دار الشروق 2001م (260 صفحة).

المؤلف هو مدير مركز دراسات السنة والسيرة في جامعة قطر. وهو فقيه ومفكر وداعية. وأصل الكتاب هو إسهام المؤلف في المنتدى العالمي للبيئة من منظور إسلامي الذي عقد في جدة عام 2000م. يرى المؤلف أن البيئة أصبح لها علم خاص يبحث قضاياها ويعالج مشكلا ا، ونشر في موضوعها كتب ودوريات وموسوعات كثيرة بمختلف اللغات. وقد تناول المؤلف موقف الدين بوجه عام والإسلام بوجه خاص من قضايا البيئة ورعايتها فقهاً وسلوكاً. وتضمنت فصول الكتاب كيف تكفلت علوم الإسلام من التأصيل الشرعي لرعاية البيئة، وا الات السلوك والتطبيق لهذه الرعاية. ويقرر المؤلف أن مشكلات البيئة في أساسها مشكلات أخلاقية، وعلاجها يكون في الرقي بأخلاق الناس، وإحياء الفضائل التي فقدها الإنسان المعاصر.

3. **الموسوعة العصرية** في **الفقه الجنائي الإسلامي** تعليقات توفيق الشاوي على أصل الكتاب لعبد القارد عودة وعلى تعليقات آية الله السيد إسماعيل الصدر. ا لمد الأول، أربعة أجزاء. القاهرة: دار الشروق (مركز السنهوري). 2001 (ج1: 320 صفحة، ج2: 562 صفحة، ج3: 404 صفحة، ج4: 310 صفحة).

كان كتاب الشهيد عبد القادر عودة الأول من نوعه في التاريخ الفقهي الجنائي الحديث واكتسب أهمية كبيرة وترجم إلى عدد من اللغات الحية. وصدرت ترجمته الفارسية بعدة طبعات مع تعليقات مهمة لعدد من العلماء ومنها طبعة مقارنة مع المذهب الجعفري. وهذه الموسوعة هي ا لمد الأول من أصل الكتاب في قسمه العام. مع تعليقات السيد الصدر من أئمة المذهب الجعفري المعاصرين إضافة إلى تعليقات الدكتور الشاوي على الأصل وعلى التعليق الجعفري معاً. أما القسم الخاص من الكتاب الأصلي فإن الدكتور الشاوي يأمل أن يواصل زملاؤه التعليق عليه وإخراجه في مجلد آخر أو أكثر. وتضمن الجزء الأول تقديماً لهذه الموسوعة العصرية بقلم د. محمد سليم العوا.

4. **الاستشراق والوعي السالب**. خيري منصور. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001م (316 صفحة).

المؤلف محرر في صحيفة الدستور الأردنية. يتناول الكتاب موضوع الاستشراق واستجابة الشرقيين له خلال القرن العشرين، فقبل ظهور كتاب "الاستشراق" لأدوارد سعيد بحوالي ستين عاماً أصدر عمر فاخوري كتابه "آراء غربية في مسائل شرقية" عام 1923، لكنه لم يثر ما يستحقه من اهتمام، لأن الوعي السالب الذي أفرزه تماهي المغلوب مع الغالب وموضوع البحث مع الباحث، حال دون الاهتمام الأكاديمي والمعرفي بصور أعم ـذه الظاهرة. وصدر خلال القرون الخمسة الأخيرة أكثر من ستين ألف كتاب في الاستشراق وعنه وحوله، ومع ذلك لا يلوح في الأفق ما يوحي بأنه الإنتاج فيه سيتوقف، حيث يبقى سؤال الاستشراق سؤالا حيا.

5. **الاعتصام بالشريعة**. طارق الشامخي. بيروت: دار البدائل للطباعة والنشر، 2001م (208 صفحة).

يقارب المؤلف في هذا الكتاب موضوعات شرعية معاصرة هي من باب فقه النوازل أقرب منها إلى الفقه الموروث، محاولاً الإجابة عن تساؤلات تتعلق بالشريعة وت يلها، وحاكميتها وموقفها

من ا تمع. كما يجد القارئ مقاربات تتعلق بالحزبية في الشرع الإسلامي والتنظير والسياسة الدولية والقرار السياسي وا تمع الأهلي، فضلاً عن إشارات وتنبيهات متعلقة موم الإسلام والمسلمين المختلفة وربطها منهجياً بفقه تطبيق الشريعة وفقه المقاصد الشرعية. وفي الكتاب ملحق هو "رسالة في تجديد الفقه وأصوله" للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور، أبرز أئمة جامعة الزيتونة، الذي نحى منحى الإحياء والتفعيل وإعادة الريادة للفقه والعلوم الشرعية.

6. وحدة الفكرين الديني والفلسفي. أبو يعرب المرزوقي. دمشق: دار الفكر، 2001م (180 صفحة).

المؤلف أستاذ الفلسفة في جامعة تونس الأولى. ويحاول المؤلف دراسة العلاقة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، من حيث تاريخ النشأة ومن حيث التكوين الموضوعي لكل منهما، مستهدفاً إعادة الوحدة إليهما، من أجل تمكين الفكر الإسلامي من القيام بمهتمه في توجيه الفكر الفلسفي، ومن ثمّ استعادة الفلسفة لمكانتها في الفكر الديني. ويتضمن الكتاب تحليلاً لطبيعة الفكر الفلسفي وسبب اعتماده على العلوم الكونية الطبيعية، وسبب غلبة التوجه الفقهي على العلوم الشرعية والدينية.

7. الكنيسة الكاثوليكية والإسلام. تأليف الأب ميشال لولون ترجمة وتحقيق: فاطمة الحبابي وعادل بن محمد عزيز الحبابي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2001م (154صفحة).

يبحث هذا الكتاب في موقف الكنيسة الكاثوليكية في الغرب من الإسلام والمسلمين في الماضي والحاضر، وكذلك نظرة المسلمين إلى المسيحية والعلاقات بينهما على مستوى العقيدة والثقافة والسياسة والتبادل التجاري، والقصور الذي شاب كلا الموقفين بسبب جهل كل طرف بالآخر. ويعترف المؤلف بأن الكنيسة الكاثوليكية والإسلام قدما معاً للعالم قيماً أخلاقية وثقافية وروحية ثمينة، أصبحت بالفعل جزءاً من التراث الإنسانيّ. ويرى أنّ من الخطأ ما يتصوره البعض من أنّ المسيحية والإسلام شكّلا، على مدى القرون، عالمين م ويين، إذ لم يمنع الصراع بينهما من أن تعرف العديد من المناطق في العالم فترات ازدهر فيها الحوار الخصب بينهما، والتعايش السلمي، والتوافق الهادئ. ينظر المؤلّف إلى الإسلام والمسلمين بشئ من الإنصاف يكشف عن فهم واضح للإسلام ورؤيته للأديان السماوية والأنبياء.

8. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. تأليف جمال الدين عطية. دمشق: دار الفكر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. 2001م (248 صفحة).

يتكون الكتاب من ثلاثة فصول تكلم المؤلف في الأول عن دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد المقاصد وإثبا ا وترتيبها وتطبيقها، ووضع في الثاني تصوره للمقاصد ورأيه في حصرها ضمن المقاصد الخمسة، واجتهاده في إعادة تصنيفها في أربعة مجالات هي الفرد والأسرة والأمة وا تمع الإنساني. وتكلم في الفصل الثالث عن كيفية تفعيل المقاصد عن طريق الاجتهاد المقاصدي والتنظير الفقهي وتكوين العقلية المقاصدية وأخيراً بحث في مستقبل علم المقاصد.

9. *Histoire Coloniale et Immigration*. By Eric Savareze. Paris: Seguier 2001,pp(213pages)

الكتاب بالفرنسية وعنوانه التاريخ الاستعماري والهجرة: اختراع الأجنبي. يربط المؤلف مشاعر العداء والخوف من الأجانب المنتشرة عند الأوروبيين (لا سيما الفرنسيين)، إزاء القادمين من شمال أفريقيا، بماضي وتراث الحقبة الاستعمارية في الذاكرة الفرنسية العامة. ويضيف زاوية نظر جديدة ومثيرة في الجدل القائم حالياً بشأن هذه الظاهرة في أوروبا، ويحلل كيفية انتقال الصور الاستعمارية عن "الآخر" إلى الوقت الراهن. ورغم أنه يقبل ويستخدم الأطروحة التقليدية المعروفة من أن تلك المشاعر تتصاعد في أوقات الكساد الاقتصادي، فإنه يتساءل: لماذا وكيف تستهدف هذه المشاعر الأجانب في فرنسا على وجه التحديد. ويذهب المؤلف إلى بداية الاستعمار الفرنسي للجزائر سنة 1830 وينتهي مع حرب الاستقلال الجزائرية الدامية عام 1962.

10. *Propaganda and the Public Mind*. Noam Chomsky. Boston: South End Press, 2001 (252 pages)

عنوان الكتاب بالعربية "الدعاية السياسية والعقل العام" المؤلف هو مفكر وعالم لغة أميركي معارض لتوجهات دوائر صنع القرار والتيار الرئيس السياسي والفكري الأمريكي المعاصر. وتكمن أهمية الكتاب في ملاءمته لظروف ما بعد أحداث الحادي عشر من شهر أيلول في أمريكا، وما تبعها من حملات إعلامية وجهود سياسية لحشد الرأي العام وتصنيعه باتجاه ما تريد الإدارة الأمريكية القيام به من رد على تلك الأحداث. ويكشف المؤلف الكثير من الحقائق عن طرق صنع القرار في الولايات المتحدة، وعن دور الإعلام في صناعة الرأي العام الذي يخدم

توجهات الإدارة الأمريكية وسياسا ا الخارجية. ويؤكد المؤلف أن رجال السياسة في أمريكا يتحدثون في السر بشئ أهم مما يتحدثون عنه في العلن، وأ م لا يريدون لعامة الناس معرفة الحقائق.

11. *Religion on the Rise: Islam in the Third Millennium*. Murad W. Hofmann. Beltsville, MD: Amana Publication, 2001. (248 Pages)

عنوان الكتاب بالعربية "الدين في نمو: الإسلام والألفية الثالثة. والمؤلف دبلوماسي ألماني مسلم. يتساءل المؤلف: إلى أين يسير العالم المتحضر والمتفوق؟ هل المسيحية والإسلام مستعدان لتلقي تحديات المرحلة القادمة من تاريخ الإنسان؟ ما هي القيم الجوهرية والفضائل الأخلاقية التي يمكن أن تعين الإنسانية على حياة السلام التي يقودها العقل، وبشكل متلائم مع الوحي الإلهي؟ ويحاول في إجاباته معالجة الأوضاع الراهنة والمشاهد المنتظرة للعالم الغربي تحت التأثير المسيحي، والحضارة الشرقية تحت الإسلام. وعلى الرغم من أن كلتا الحضارتين تشيران إلى فضائل وعيوب حسب تحليل الكاتب، إلا أنه يصل إلى نتيجة يفضل فيها الإسلام كمنجاة للحضارة الغربية من الانحلال الأخلاقي الذي تعاني منه.

12. *Forensic Psychiatry in Islamic Jurisprudence*. Kutaiba S. Chaleby. Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2001. (189 pages)

عنوان الكتاب بالعربية "طب النفس الشرعي في الفقه الإسلامي" ولعلّه أول كتاب بالإنجليزية في موضوعه ويركز على تطبيق الطب النفسي في القضايا القانونية التي تتعلق بالتشريع الإسلامي. ويبين الكتاب قدرة الشريعة الإسلامية على الاستجابة لجميع القضايا التي يثيرها الطب النفسي الشرعي والجنائي. وهذا يعطي الموضوع في أي بلد أو مجتمع إسلامي طيفاً واسعاً من الأدوات والبدائل والخيارات التي تخص أي نسق اجتماعي أو ثقافي.

13. *The Cross and the Crescent: An Interfaith Dialogue between Christianity and Islam*. By Gerald F. Dirks. Beltsville, MD: Amana Publication. 2001 (260 pages)

عنوان الكتاب بالعربية **الصليب والهلال: حوار** ديني بين **المسيحية والإسلام**. والمؤلف أمريكي خريج مدرسة هارفرد للإلهيات وراهب سابق في الكنيسة الميثودست المتحدة، اعتنق الإسلام،

وقضى أكثر من ثلاثين سنة يتفاعل مع المسلمين في أمريكا وخارجها يبحث في جذور المسيحية ليكشف عما كان مشتركاً بينها وبين الإسلام. ويخاطب في كتابه المسيحيين ليعرفوا الحقائق التي يعرفها رجال الدين وقادة الكنيسة ولكن قلما يعرفها عامة المسيحيين عن دينهم. كما يخاطب المسلمين لمساعدتهم على فهم المشتركات الدينية بينهم وبين المسيحية. ويقع الكتاب في تسعة فصول يعرف فيها بنشأة الأديان الإبراهيمية، ويناقش فيها بعض القضايا الأساسية في معتقدات المسلمين وبخاصة كون المسيح ابن الله وقضية الصليب، كما يقدم تعريفاً بأركان الإيمان وأركان الإسلام.

14. *Women In Islam: The Western Experience*. By Anne Sofie Roald. London: Routledge, 2001. (340pages)

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه "المرأة في الإسلام: الخبرة الأوربية". والمؤلفة أستاذة جامعية سويدية مسلمة. ويكشف الكتاب عن أهمية الحوار المعاصر حول إدراك موقع المرأة في الإسلام وقد اتخذت الباحثة مسلمي العرب اليوم في أوروبا نموذجاً. وكشف الكتاب عن الخلط في استيعاب حقيقة الإسلام ديناً من قبل المسلمين والغربيين على السواء، وذلك نتيجة إسقاط الأعراف الإجتماعية المختلفة في فهم النص. وسلط الكتاب الضوء في قسمه النظري على تحليل نظرة الغربي للمسلمين ورد فعل المسلمين في تأكيد هويتهم.

مفهوم الحرب العادلة في الديانات الإبراهيمية

ندوة في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية للدراسات العليا في فيرجينيا

عقدت جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في الولايات المتحدة في مقرها بليزبرغ- فيرجينيا ندوة عن مفهوم "الحرب العادلة في الديانات الإبراهيمية الثلاثة" وذلك في الثاني عشر من شهر أكتوبر 2001. ابتدأت الندوة بكلمة للدكتور لوي كنتوري أستاذ العلوم السياسية ومستشار رئيس الجامعة موضحاً أهداف الجامعة في تدريس الإسلام في الولايات المتحدة بوصفها مؤسسة للتعليم العالي وشعورها بالمسؤولية تجاه هذا البلد ولذلك فإ ا استحدثت قسماً لتخريج المرشدين الدينين للعمل في القوات المسلحة ولقد تخرج أكثر من عشرة من هؤلاء خلال العام الماضي. ثم قدم الدكتور طه جابر العلواني رئيس الجامعة كلمته فرحب بالحضور موضحاً الأسباب الداعية لمثل هذه الندوة في الظروف الحالية مؤكداً أهمية توضيح الأبعاد المعرفية لمفهوم "الحرب العادلة" ذلك لأن معظم الذين يدخلون الحرب لا يعرفون المعاني الحقيقية لما هم مقدمون عليه، مشيراً إلى أننا نريد أن نتعلم القواسم المشتركة لفهم ما تطرحه الديانات السماوية الثلاثة، ولعل ذلك يعين غير المسلمين على تكوين فكرة أفضل عن مفهوم "الجهاد".

بدأ الدكتور جيرارد باوزر مدير الدائرة العالمية للسلام والعدالة في مؤتمر القساوسة الكاثوليك في أمريكا حديثه عن المؤتمر الكاثوليكي الذي يمثله مؤكداً على تفاعله مع الجالية المسلمة، باعتبار ذلك امتداداً طبيعياً لدور الفاتيكان في الحوار مع المسلمين. ثم أعطى بعض الأمثلة على التصريحات الذي اشترك ا المؤتمر الكاثوليكي مع قيادات ومنظمات إسلامية في مناسبات عدة. عرج بعدها على الإسلام الذي اعترف بأن هناك - في الغرب- سطحية في فهمه على حقيقته وخاصة في وسائل الإعلام الغربية ونبه إلى اختلاط هذا الفهم بكثير من الأمور مثل ارتباط الدين مطلقاً بالعنف، مؤكداً وجود حوار جاد داخل الدوائر المسيحية حول دور العنف في الفهم المسيحي، وهناك أكثر من رأي حول الموضوع. فهناك الذين يرفضون الحرب من الناحية الواقعية لأن كل المفاهيم

الأخلاقية والروحية تنعدم في التعامل مع الخصم، وهناك المدرسة التي ترفض الحرب لأ ا تستخدم أدوات غير أخلاقية لذلك لابد من معالجة الأمور من خلال مفهوم اللاعنف؛ أي بمعنى الرد الإيجابي ضد الظلم ولكن بدون استخدام العنف ويضربون مثلاً بأحداث أوربا الشرقية وخصوصاً رومانيا. وهذا الاتجاه هو الأقوى في المسيحية ويعود تأسيسه للقديس فرانكس. ومن أبرز من تبنوه في العصر الحديث مارتن لوثر كنغ داعية الحقوق المدنية في الولايات المتحدة والزعيم الهندي غاندي.

أما المذهب الكاثوليكي فيما يراه د. جيرارد باوزر فهو يقر طريقة اللاعنف ولكنها ليست الاتجاه الأقوى لأ ا لا تمثل خياراً واقعياً في علاقات الدول التي تحتاج للدفاع عن نفسها. وأشار المحاضر إلى أن هناك مفهوماً تاريخياً مهماً وقع مع الأسف للحرب المقدسة وخلاصته أن الأهداف النبيلة جداً لابد من الوصول إليها بكل الأسباب. لكن الاتجاه الأقوى هو مفهوم "الحرب العادلة" ويمكن اختصاره: بأن الحرب هي خيار مأساوي لابد من اللجوء إليه بعد محاولة كل الوسائل الأخرى. واختتم عرضه بالقول: إن كل القيم النبيلة في تحقيق العدالة لا يمكن لها أن تكون جزءاً من واقعنا بدون وجود أناس نبلاء يحملون هذه القيم وإلا فإننا سنستخدم كل هذه الشعارات لتحقيق غايات غير نبيلة.

أعقبه الحاخام لويس ممثل المذهب اليهودي المحافظ فابتدأ حديثه بتعاطفه مع المسلمين في الولايات المتحدة لما يمرون به من فترة عصيبة وظروف سيئة تشبه ما مر به اليهود في فترات مختلفة من حيا م حينما يتهم الشخص لا لأنه فعل شيئاً ولكن لكونه من خلفية معينة. ثم بدأ الكلام عن مفهوم الحرب العادلة في الرؤية اليهودية مؤكداً أنه من الصعب أن ترى أي عدالة في أي حرب كانت ومعظم الحروب يدعي أصحا ا وبكفاءة الحق والعدل في سبب دخولهم الحرب واضطرارهم إلى دخولها وفي نفس الوقت عجزهم عن إيقافها بعد أن تدور عجلتها. ثم قدم المحاضر أمثلة من التاريخ اليهودي الذي أكد أنه في معظمه تاريخ شتات ونفي، وأن الفهم البدائي للحروب كان بأ ا إرادة الله وبشكل جبري فليس هناك أي خيار أخر. ولكنه بين وبصورة عامة ان اليهودية ترى وتقر نوعين من الحروب: حروب مطلوبة أو واجبة وذلك للدفاع عن النفس وحروب مسموح ا -جائزة- وهي حروب توسعية تحتاج لتكون مشروعة إلى إقرار واحد وسبعين حبراً وهذه الحروب غير مفروضة على كل فرد يهودي.

واختتم اللقاء الدكتور عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي أكد أنه لا يمكن فهم الإسلام من مجرد عرض مسألة تفصيلية معينة، بل لا بد من فهم الصورة الكلية أولاً ومن ثم فهم المسائل الجزئية في إطارها، ولابد من التفريق في هذا ا ال بين الإسلام والتقاليد. كما نوه إلى أهمية الابتعاد عن الانتقائية في فهم مفهوم معين كما فعل المستشرقون مثلاً فالإسلام بوصفه دعوة عالمية هو رسالة سلام وهداية الناس إلى مكارم الأخلاق؛ والعدالة هي من ضمن المفاهيم الأساسية في هذه الرسالة، وتأتي الحرب في سياق الدفاع عن النفس أو إذا كان هناك انتهاك لحقوق الإنسان حين يمنع من حرية الإيمان أو التعبد.

وانتهى اللقاء بحوار غني بين الحضور والمحاضرين الثلاثة، حيث أسهم عدد من الحضور بتقديم مداخلات مهمة حول الواقع القائم اليوم في العالم، وحول القيم والمبادئ المشتركة في الديانات الإبراهيمية الثلاثة.

ندوة الشريعة الإسلامية وقضايا ا تمع المعاصر

الرباط/المملكة المغربية

نظّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتنسيق مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة -إيسيسكو- ودار الحديث الحسنية بالرباط، ندوة دولية بعنوان: (الشريعة الإسلامية وقضايا ا تمع المعاصر)، خلال الفترة ما بين 29 و31 أكتوبر 2001 وذلك بحضور 16 مشاركا من ست دول هي : الأردن، السعودية، سوريا، مصر، المغرب، تونس.

بدأ حفل الافتتاح بتلاوة آيات بينات من الذكر الحكيم، ثمّ ألقى الدكتور أحمد الخمليشي مدير دار الحديث الحسنية كلمة ترحيب عبر في بدايتها عن اعتزاز الدار باحتضان أشغال هذه الندوة، مبيناً أهمية الموضوع ودلالاته الكبرى. كما أشار إلى الأزمة الخطيرة بين التنظير والواقع في العالم الإسلامي، داعيا إلى العمل على خلق استقلال فكري حقيقي. بعد ذلك ألقى السيد عمر سعيد توري المدير العام المساعد للمنظمة الإسلامية -إيسيسكو- كلمة أكد فيها أهمية دراسة القضايا التطبيقية للشريعة الإسلامية على ضوء ظروف وقضايا ا تمع المعاصر، وأن المسلمين أفرادا وجماعات وحكومات ملزمون أكثر من أي وقت مضى بتكثيف الجهود لبث المعرفة بتفصيلات دينهم الحنيف وكيفية معالجته للمشاكل والقضايا المعاصرة انطلاقا من إيلاء أهمية قصوى للاجتهاد.

بعد ذلك تناول الكلمة الدكتور أحمد الريسوني ممثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي نيابة عن الدكتور عبد الحميد أحمد سليمان، رئيس المعهد حيث بين الشروط والعوامل اللازمة لتوفير الإرادة الإسلامية على استلهام الشريعة واستعادة القدرة على التفاعل الإيجابي البناء مع أحكامها. كما أشار إلى مكان الخلل في تطبيق الشريعة الإسلامية في ا تمع المعاصر وأسباب عدم تحقق جهود التجديد والإصلاح كغياب دور الفكر والإصلاح المنهجي الشمولي عن مشروع الإصلاح الإسلامي. ودعا في ختام كلمته إلى

ضرورة العناية الكبرى بوضوح الرؤية وتضافر جهود أصحاب الفكر لإيجاد المسلم المستقيم فكرا ووجدانا.

ثم انطلقت الندوة حيث دامت أشغالها ثلاثة أيام في خمس جلسات عمل.

طرح الدكتور محمد بن علي العقلا، عميد كلية الشريعة بجامعة أم القرى في مكة المكرمة في الجلسة الأولى موضوع "الشريعة ومتطلبات التنمية في العالم الإسلامي" تناول فيه مرونة الشريعة وكو ا صالحة ومصلحة لكل زمان ومكان وأهمية العلاقة بين الاقتصاد والشريعة الإسلامية والتمييز بين التنمية والنمو.

أعقبه الدكتور محمد سعدو الجرف، الأستاذ بكلية الشريعة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة عن موضوع "التضامن والتكافل الاقتصادي والاجتماعي في ا تمعات الإسلامية من خلال التأمينات الاجتماعية" ركز فيه على المزايا والأسس التي يتسم ا التضامن الإسلامي ودوافع ووسائل التكامل في ا تمعات الإسلامية.

وفي ختام هذه الجلسة جرت مناقشة عامة تناولت الواجبات غير الضرورية في بناء مرافق الدولة والخدمات الاجتماعية والتربوية والتعامل مع غير المسلمين وإحياء إرادة التغيير في العالم الإسلامي.

وقد بدأت الجلسة الثانية بكلمة الدكتور مصطفى بن حمزة رئيس ا لس العلمي بوجدة تناول فيه جهود الاستعمار في الحيلولة دون تطبيق الشريعة الإسلامية والطعن في الشريعة الإسلامية من خلال دعوى عدم المساواة بين الرجل والمرأة في الإسلام. ثم عرض الدكتور محمد كمال الدين إمام أستاذ الشريعة والقانون بجامعة الاسكندرية، حيث بين من خلال رؤية تاريخية وثائقية تحليلية كيف تم استبعاد الشريعة في العالم العربي المعاصر. ثم عرض الدكتور محمد توفيق رمضان البوطي أستاذ الفقه بكلية الشريعة بدمشق بحثاً عن مقتضيات تطبيق الشريعة من خلال التطورات العالمية التي شهد ا السنوات الأخيرة من القرن الماضي بما رافقها من أشكال المعاناة والإحباط والشعور بالنقص.

وفي ختام هذه الجلسة جرت مناقشة عامة للأوراق المعروضة، تركزت على أهمية وجود دراسات وإحصائيات في العالم الإسلامي وضروة تعزيز الجهود الخاصة بالاجتهاد بأنواعه ومستوياته، والدعوة إلى الحكمة في مواجهة التحديات.

وفي بداية اليوم الثاني للمؤتمر تحدث الدكتور أحمد الخمليشي في موضوع "تطبيق الشريعة بين التنظير والواقع" أثار فيه قضيتي مناهج دراسة أصول الفقه ونقد هذه المناهج. تبعه الدكتور جعفر عبد السلام الذي تحدث عن "القانون الإسلامي" مؤكداً الخصائص التي تميزه والحكم التي تنبني عليها أحكامه والطابع الديني للقانون الإسلامي ومرونة قواعد الشريعة. وفي ختام هذه الجلسة، تمت مناقشة عامة للعرضين تركزت على بيان كون المصلحة والعدالة وحسن الخلق من الحكم التي يقوم عليها التشريع الإسلامي وتوضيح أن باب الاجتهاد لم يغلق، والاستدلال على ذلك بفقه النوازل والفتاوى المتواصلة عبر عصور الإسلام.

انطلقت الجلسة الرابعة بكلمة الشيخ مصطفى السماوي عن تطبيق الشريعة في المجتمع المعاصر من خلال إبراز خصائص الشريعة الإسلامية في جانبها الإنساني، مشيراً إلى بعض الدراسات التي تناولت موضوع التأمين. بعد ذلك، تحدث الشيخ مهدي هادوي، أستاذ الدراسات العليا بالجامعة الدينية بقم في إيران، عن موضوع "نظرية الفكر المدون في الإسلام" مبيناً دور المكان والزمان في تحديد توجهات التفكير الاجتهادي والتكامل بين الأديان السماوية وحاجات المجتمعات الغربية إلى الدين وضرورة التمييز بين المعرفة الدينية المتغيرة وأحكام الدين الثابتة. ثم قدم الدكتور محمد الروكي رئيس شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بالرباط رؤيته حول مكانة الصحة وطرق حفظها في الشريعة الإسلامية.

بعدها ناقش الدكتور محمد بن عبد الرحمن العمير موضوع التلوث البيئي وعناية الإسلام بعمارة الكون وسلامة البيئة والمنظور الإسلامي لمعالجة المشكلات البيئية إنطلاقا من الأحاديث النبوية. وأخيراً قدم الدكتور محمد بلبشير موضوع "الدراسات الإسلامية والتنمية الاجتماعية" تناول فيه القيم الإنسانية البانية لتطور المجتمعات والمدنيات ومقاصد الشريعة الإسلامية في حماية حقوق الفرد والمجتمع.

ابتدأ اليوم الأخير بعرض الدكتور محمد أحمد عبد الله في موضوع العلاقة بين إدراك الشريعة ورسم منهج لتطبيقها، تناول فيه تشخيص المشكلات الخاصة بهذه العلاقة وعلاجها. بعد ذلك قدم الأستاذ عبد الرفيع لعلج عرضا في موضوع "العمارة في مقاصد الشريعة الإسلامية" نيابة عن صاحبه الدكتور العربي بوعياد مؤكداً الغاية التقليدية للعمارة

في مقاصد الشريعة الإسلامية وعلى الأبعاد الجمالية والحضارية والإنسانية الخادمة للمعاني الإسلامية السامية في العمارة الإسلامية.

وفي ختام هذه الجلسة جرت مناقشة عامة حول ضرورة فتح باب الاجتهاد لمواكبة مستجدات العصر والعناية بالمشكلات والقضايا الصحية والعمرانية من وجهة نظر إسلامية نظراً للتحديات التي تواجه هذين القطاعين والاستناد إلى مصادر الشريعة في معالجة القضايا الصحية والعمرانية.

واختتمت الندوة بالعديد من التوصيات المؤكدة على المزيد من التواصل والتنسيق فيما يخدم قضايا الشريعة الإسلامية في مواجهة احتياجات العالم الإسلامي وتحدياته المستجدة.

سعياً لتجاوز تقاليد الاستشراق:
ندوة دولية عن القرآن الكريم بجامعة لندن

11-12 أكتوبر 2001

محمد الطاهر الميساوي*

نظم مركز الدراسات الإسلامية بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن لمدة يومين ندوة دولية بعنوان "القرآن: نصاً وترجمة وتفسيرا" (The Qur'an: Text, Translation and Interpretation). وقد كان مخططاً لهذه الندوة أن تنعقد لمدة ثلاثة أيام، إلا أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر بالولايات المتحدة الأمريكية وما نجم عنها في العالم من توترات سياسية وإعلامية جعلت عدداً مقدراً من الأساتذة والباحثين يعدلون في اللحظة الأخيرة عن حضور الندوة، على الرغم من أ م كانوا قد أرسلوا بحوثهم إلى منظميها.

وقد عرض في الندوة ثمانية عشر بحثاً قدمها أساتذة وباحثون جاؤوا من مناطق مختلفة من العالم: من استراليا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية ولبنان ومصر وفلسطين وتركيا وماليزيا والنرويج، فضلاً عن المملكة المتحدة. وقد تناولت هذه البحوث قضايا متعددة ومسائل متنوعة مما يتعلق بالقرآن الكريم من قراءات وتفسير وتأويل وفقه وعلم كلام وتاريخ ومقارنة أديان وترجمة ولغة وأدب. وكما وضح الأستاذ الدكتور محمد عبد الحليم مدير مركز الدراسات الإسلامية والمنظم للمؤتمر فإن عدم التقيد بمحور محدد كان اختياراً مبدئياً رغبة في توسيع دائرة المشاركة وسعياً إلى تكوين نواة مجموعة علمية للدراسات القرآنية (community of scholars of Qur'an studies)، وكذلك كانت الندوة الأولى التي نظمها المركز قبل سنتين وكذا ستكون الندوة الثالثة التي ستنعقد في أكتوبر 2003.

* محاضر بقسم الفقه وأصول الفقه – الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ومع ذلك يمكن تصنيف البحوث التي نوقشت في الندوة حسب عدد من المحاور؛ أولها محور التاريخ وا تمع وفيه يدخل بحث الدكتورة أسماء أفسرالدين (من جامعة نوتر دام NotreDame بالولايات المتحدة الأمريكية) وهو عبارة عن محاولة لاستطلاع ما عرف "بفضائل القرآن" سواء في أبواب معينة من كتب الحديث أو في مؤلفات مستقلة، وذلك باعتبارها توفر مصدراً تاريخياً مهماً وضرورياً لمعرفة "المكانة المركزية للقرآن في ا تمع الإسلامي في القرون الأولى، ويمكن للمؤرخ، كما ترى الدكتورة أسفرالدين، أن يتوصل من خلال تحليل روايات الفضائل هذه إلى تحديد الأثر الكبير الذي كان للقرآن في توجيه وتحديد الحراك الاجتماعي في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي.

ويمكن أن ندرج في هذا المحور أيضاً البحث المقدم من الدكتور ستيفن داهن Stephan Dähne (من معهد الشرق الألماني ببيروت German-Orient Institute) الذي درس ظاهرة استخدام النص القرآني في الخطب السياسية في العصور الإسلامية الأولى وخاصة في العهد الأموي. وقد حاول الباحث أن يبرز الأساليب التي كان الخطباء يتبعو ا في ذلك والتي يأتي في مقدمتها الاقتباس والتلميح في إطار ما يمكن تسميته بتماثل السياق (equivalence of contexts) الذي يسعى على أساسه أولئك الخطباء إلى "تأصيل" أو "تأسيس" مواقفهم وأحكامهم السياسية في النص القرآني فيضمنون لها بذلك قدراً من المشروعية والقبول.

وقدمت الأستاذة عائشة غسنغر Aisha Geissenger (من جامعة تورنتو بكندا) بحثاً عما نسب لعائشة أم المؤمنين من تفسير للقرآن شمل موضوعات مختلفة من بدء الوحي ونزوله على النبي عليه السلام إلى قضايا غيبية. وقد اعتمدت في دراستها على ما جاء في صحيح البخاري بحيث تبدو فيه عائشة رضي الله عنها في عداد الطبقة الأولى من مفسري القرآن الكريم.

وفي هذا المحور أيضاً يقع البحث الذي قدمه الدكتور وان صبري وان يوسف (من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) الذي تحدث عن قصة التفسير في أرخبيل الملايو نشأة وتطورا؛ بدءاً من أوائل العلماء (وخاصة من أهل الفقه والتصوف) في بدء انتشار الإسلام في المنطقة إلى ظهور مفسرين محليين يكتبون بلغة أهل البلاد ويفسرون القرآن وفق متطلبات مجتمعهم. ويعتبر الحاج عبد الملك بن عبد الكريم بن أمر الله (1908-1981)

الذي عرف اختصاراً ب"حمكة" (HAMKA) أبرز من أسهم في ذلك بكتابه المعروف بـ "تفسير الأزهر".

أما المحور الثاني فيتعلق بالدراسات اللغوية. ويمكن أن ندرج فيه البحوث التي قدمها كل من الأستاذة سلوى محمد العوا (من كلية لندن للدراسات الشرقية والإفريقية) والدكتور السعيد بدوي (من الجامعة الأمريكية بالقاهرة) والدكتور محمد مختار عمر (من جامعة القاهرة). وقد تناول الباحثون الثلاثة ظواهر لغوية في القرآن الكريم متوسلين في دراستها بمناهج اللسانيات الحديثة. تحدثت الأستاذة سلوى العوا عن ظاهرة التكرار في القرآن الكريم بوصفها إحدى الظواهر التي دار حولها جدل واختلاف كثير. وتضيف الباحثة إلى ذلك ما يمكن استفادته من بحوث اللسانيات الحديثة فيما يختص بقضايا التواصل بين المخاطِب والمخاطَب. وبناءً على ذلك تقترح اعتماد ما يسمى بالتفسير وفقاً للمقام (relevance-based explanation). فمن هذا المنظور نجد أن ظاهرة التكرار تنهض، كما تقول الأستاذة العوا، بوظيفة تواصلية تبليغية (communicative role) بحيث إن هناك دائماً في الخطاب القرآني عبر الموضوعات التي يتكرر ورودها إما إضافةٌ في المعنى إضماراً كان ذلك أو إفصاحاً وإما تقليص للجهد الذي من المفروض أن يبذله المخاطَب لتلقي مضمون الخطاب.

أما الدكتور السعيد بدوي فقد اهتم بظاهرة الجملة القرآنية مقترحاً مدخلاً دلالياً بنيوياً (semantic and structural perspectives) لدراستها وفهمها. ويؤكد أنه من التبسيط المخل النظر إلى الجملة الفعلية والجملة الاسمية على أ ما بنيتان منفصلتان مستقلة كل منهما بنفسها، وخاصة في الخطاب القرآني حيث أن نظام الاشتقاق في اللغة العربية يسمح بحضور متفاوت لسمات من الجملة الفعلية والاسمية حسب الصيغ الصرفية المختلفة من فعل أو اسم فعل أو اسم فاعل أو اسم آلة، وغير ذلك. كما أن إدراك التواصل بين هذين النوعين من الجملة وما يتدرج بينهما من أنماط تركيبية حاملةٍ لسمات كل منهما ضروري ومفيد لفهم منهج الاستدلال والاحتجاج في القرآن الكريم. وهو يعتبر أن ما جاء به في بحثه لا يعني اطراح أو إلغاء إسهامات النحاة من قبل، وإنما هو إضافة إلى جهودهم بغرض فهم أرشد للخطاب القرآني بصورة خاصة ولعبقرية اللغة العربية بصورة عامة.

ومن جهته ينظر الدكتور أحمد مختار عمر في موضوع جموع التكسير كما يرد استخدامها في القرآن. ويرى ضرورة إعادة النظر فما ذهب إليه النحاة في ضوء المعطيات القرآنية التي لا تخضع في كثير من الأحيان لقواعدهم وقوالبهم التي حسبوا أ ا قد استوعبت كل إمكانات الاستعمال في اللغة العربية. وهو بذلك يتفق مع الدكتور بدوي على أن النحاة بدل أن يستفيدوا من القرآن الكريم في وضع قواعدهم وتطويرها باعتباره أرقى نص عرفته اللغة العربية فعلوا العكس إذ حاولوا أن يخضعوه لتلك القواعد لا يمكن الادعاء بأ ا قد استوعبت عبقرية العربية وإمكانا ا.

واختص المحور الثالث بترجمة القرآن، وقد قدمت فيه ثلاثة بحوث. تناول الدكتور حسين عبد الرؤوف موضوع حدود إمكانية ترجمة النص القرآني ابتداء، وذلك اعتماداً على بعض نظريات الترجمة وعلى علم الدلالة التطبيقي (applied semantics). وبعد أن ناقش الكاتب عدداً من المشكلات النحوية والدلالية والصوتية والثقافية التي تتصل بالخطاب القرآني بصورة خاصة، خلص إلى أن القرآن "عصي عن الترجمة" (translation-resistant) وأي نص مترجم هومجرد عمل تفسيري. أما الموضوع الثاني في هذا المحور فقد قدمه الدكتور باولو برنكا Paolo Branca (من الجامعة الكاثوليكية بميلانو) وهو عبارة عن محاولة لاستخدام الحاسوب لدراسة كمية مقارنة لترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية مع التركيز على الإيطالية.

ومن ناحيته قدم الأستاذ الدكتور يهاغي M.J. Yahaghi (من كلية لندن للدراسات الشرقية والأفريقية) بحثاً عن الترجمات الأولى للقرآن إلى اللغة الفارسية. وفي هذا الإطار أكد أن الفارسية كانت هي اللغة الأولى التي ترجم إليها القرآن الكريم، مبرزاً أنه قد صحبها جدل كلامي شديد وثري تركز حول مبدأ الترجمة نفسه ومدى جوازه. ويضيف الأستاذ يهاغي أنه بعد أن صارت الغلبة للجواز عرفت اللغة الفارسية سيلاً غزيراً من ترجمات القرآن تطور إلى ما يمكن اعتباره نمطاً خاصاً من الإنتاج الفكري والأدبي في الثقافة الفارسية.

أما المحور الرابع الذي يتبدى في بحوث الندوة فيتصل بقضايا المنهج المناسب في التعامل مع القرآن، وبصورة أكثر تحديداً تندرج بحوثه في إطار ما أصبح يعرف بالتفسير الموضوعي. وقد قدمت فيه ثلاثة بحوث، واحد نظري واثنان تطبيقيان. أما البحث النظري

فقرأه محمد الطاهر الميساوي (من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، وهو محاولة لرصد نشأة فكرة التفسير الموضوعي وتطورها وتكاملها في الفكر الإسلامي المعاصر. وقد أنجز الباحث محاولته من خلال دراسة أعمال كل من محمد عبد الله دراز (مصر) ومحمد باقر الصدر (العراق) ومحمد محمود حجازي (مصر) وفضل الرحمن (باكستان) معللاً اختياره لأعمال هؤلاء بكو م قد اهتموا بصورة واضحة وواعية بالتنظير لمسألة المنهج، وأن هؤلاء العلماء يشتركون في هم أساسي هو تقديم الإسلام من خلال فهم شمولي لنصوص القرآن الكريم بوصفها بناءً كلياً مترابط الوحدات متكامل الأجزاء، فضلاً عن انشغالهم بقضايا التنظير الاجتماعي المباشر.

أما البحث الثاني في هذا المحور فكان من إعداد الأستاذ الدكتور نيل روبنسون Neal Robinson أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ويلز بالمملكة المتحدة. وكما ذكر الأستاذ روبنسون فإن بحثه الذي خصه لموضوع الإثم والغفران في سورة المائدة من خلال الآيات 109-120 منها هو جزء من دراسة أشمل لهذه السورة بوصفها قائمة على وحدة موضوعية وطيدة على الرغم من احتوائها على أحد عشر مجموعة تتناول موضوعات متنوعة. واستناداً إلى معرفته بنصوص التوراة والإنجيل ومن خلال تحليله للرواية القرآنية لقصة المائدة في ضوء البنية الكلية والوحدة الموضوعية للسورة يقرر الأستاذ روبنسون أن سورة المائدة قائمة على معرفة دقيقة بالروايات التوراتية لما يعرف بالعشاء الأخير (the last evening supper) وللتأويل المسيحي النموذجي للكتاب المقدس، ومن ثم فهي تقدم تصحيحاً لكثير من المفاهيم والرؤى الدينية عند النصارى.

والبحث الثالث في هذا المحور قرأه الأستاذ الدكتور أنتوني جونز Anthony H. Johns (من الجامعة الوطنية الأسترالية)، وهو دراسة لقصة نبي الله يونس عليه السلام كما وردت في عدد سور القرآن. والهدف من هذه الدراسة رؤية الوحدة الموضوعية لمواضع ورودها ولإدراك دلالتها التاريخية والنفسية في سياق تطور دعوة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام.

أما بقية البحوث التي قرئت في الندوة فكان منها بحث الأستاذ الدكتور يسن دتن Y.S. Dutton (من جامعة إدنبره) عن القراءات من خلال ثلاث مخطوطات قرآنية تنتمي إلى القرنين الأول والثاني. وقد حاول الأستاذ يسن بدراسة هذه المخطوطات من خلال

الرسم والعلامات المختلفة المستخدمة في ضبط قواعد القراءة والتجويد أن يتوصل إلى تحديد لمراحل تطور القراءات واستقرارها في الأخير على ما عرف بالقراءات المقبولة أو المتواترة والقراءات الشاذة. ومنها بحث الدكتور إسماعيل البيرق (من جامعة سكاريا بتركيا) الذي تناول فيه مفهوم المحكم والمتشابه من خلال تفسير العالم التركي حمدي يزير الذي كتبه بطلب من الحكومة التركية في الثلاثينيات، محاولاً بيان الاستراتيجية التي اتبعها هذا الكاتب في تحديد معنى المحكم والمتشابه والتي وجهت عمله. ومنها كذلك بحث الدكتور خالد سنداوي (من جامعة حيفا بفلسطين) الذي قدم تفسيراً توراتياً للحروف المقطعة في القرآن التي يبتدئ ا عدد من سوره. وكذلك قرأ الدكتور سبستيان غونتر Sebastian Günther (من جامعة تورنتو بكندا) بحثاً حاول فيه إعادة النظر في مفهوم أمية الرسول عليه السلام التي جرى أخذها مأخذ العقيدة المسلمة عند المسلمين. وتقوم الحجة الأساسية في بحثه على أن لفظ "الأمي" الذي وصف به محمد صلى الله عليه وسلم لا يعني بالضرورة عدم المعرفة بالقراءة والكتابة. كما قرأ السيد دكلين أوسليفان Declan O'Sellivan (من جامعة درم Durham) بحثاً عن التأولات المتقابلة التي قدمها المفسرون والفقهاء لآيات القرآن تأييداً أو تفنيداً لعقوبة الردة.

ملاحظات ختامية: يمكن القول إن الروح العامة التي قادت البحوث التي قرئت في الندوة -وخاصة تلك التي قدمها باحثون غير مسلمين مثل بحث الأستاذ جونز أو التي قدمها مسلمون اعتنقوا الإسلام اعتناقاً ولم يرثوه وراثة مثل الأستاذ روبنسون- وما دار حولها وبسببها من مناقشات، كانت تنم عن رغبة واضحة في التحرر من تقاليد بحثية ومسلمات فكرية استقرت في البيئة الثقافية الغربية بأثر حركة الاستشراق. فالمشاركون في الندوة من غير البلاد الإسلامية سواء بتقديم البحوث أو بالمناقشة -مسلمين وغير مسلمين- قد أعربوا عن سعي جاد للوصول إلى فهم صحيح للقرآن الكريم ورسالته بعيداً عما رافق التاريخ من أحكام ربما تحتاج إلى إعادة فهم.

ومما يمكن تسجيله مع شعور بالتفاؤل ذلك الحضور البارز لعدد من الجامعيين المسلمين -وخاصة في الجامعات البريطانية- الذين يحتلون مواقع مرموقة في جامعا م ويعملون مة عالية على تقديم الإسلام في الأوساط العلمية التي يتحركون فيها والذين يتوقع المرء أن يكون لجهودهم أثر كبير في تغيير صورة الإسلام والمسلمين في بلادهم. ويمكن أن نذكر

من هؤلاء الأستاذ نيل روبنسون الذي يشتغل على عدة مشروعات في هذا الإطار منها ترجمة كتاب محمد عبد الله دراز "دستور الأخلاق في القرآن" الذي تتولى زوجه الفرنسية ترجمته ويتولى هو مراجعته وتحريره.

"اجتماع خبراء" لمناقشة
مشروع استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية
عمان/ الأردن

رائد جميل عكاشة*

عقد في المملكة الأردنية الهاشمية اجتماع خبراء "استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية" الذي دعت إليه المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو)، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبالتنسيق مع جامعة اليرموك في إربد، وبرعاية وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية في الأردن، وذلك يومي الأربعاء والخميس 22-23 شعبان 1422هـ /الموافق 7-8 تشرين ثاني 2001م.

وقد انطلقت فكرة الاجتماع من التوجهات القرآنية والنبوية الداعية إلى وحدة الأمة ولمّ شملها، باعتبار أن عوامل الوحدة بين المذاهب أكبر بكثير من مساحات الاختلاف. ولهذا الغرض تم إعداد وثيقة استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية وآليات تنفيذها للمناقشة في هذا الاجتماع الذي شارك فيه الاجتماع نخبة من العلماء المتخصصين والمفكرين المسلمين من المذاهب الإسلامية السبعة، من كل من المملكة الأردنية الهاشمية، والجمهورية الإسلامية الإيرانية، والمملكة العربية السعودية، والجمهورية العربية السورية، وجمهورية العراق، وسلطنة عمان، ودولة الكويت، والجمهورية الإسلامية الموريتانية، والجمهورية اليمنية.

وبدأت جلسات اليوم الأول بجلسة الافتتاح وتحدث فيها كل من الدكتور فتحي ملكاوي، المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدكتور مصطفى الزباخ، مدير الثقافة والاتصال في المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، والأستاذ الدكتور فايز

---

* محاضر في مركز اللغات بالجامعة الأردنية.

الخصاونة، رئيس جامعة اليرموك، وسماحة الدكتور أحمد هليل وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية في المملكة الأردنية الهاشمية.

وقد ركّز الدكتور فتحي ملكاوي في كلمته الافتتاحية على جملة من الحقائق التي توضح معالم التقريب منها وحدة أمة الإسلام، وأن اختلاف المذاهب الإسلامية في حقيقته اختلاف تنوع لا تضاد، وأن إصلاح واقع الأمة لا يتطلب -بالضرورة- جمع المسلمين على مذهب واحد إنما يقتضي التعارف والتآلف ونبذ ثقافة الفرقة الناجية من مناهج العلماء والدعاة، و أن مفهوم المذاهب لا يقتصر على الثنائيات التي عرفت في التاريخ كالسنة والشيعة وإنما يتجاوز ذلك إلى جميع صور الاختلاف بين ا موعات المذهبية الداخلية في كل واحدة من هذه الثنائيات، و أن جميع جهود الإصلاح والتغيير تحتاج إلى تكامل جهود الأمراء والعلماء والجهات الرسمية والشعبية.

أما الدكتور مصطفى الزباخ فقد ركّز في كلمته على أهمية الوحدة النفسية والثقافية بين المسلمين، انطلاقاً من المرجعية الدينية الممثلة بالقرآن والسنة النبوية الداعية إلى الوحدة ونبذ الاختلاف والعصبية، و أن الاختلاف البناء بين المسلمين والتحاور فيما بينهم أمر ضروري لإغناء الفكر والثقافة، واستعرض اللقاءات التي تمّت بين المسلمين ومهدت لهذا الاجتماع، وختم كلمته بدعوة الخبراء إلى مناقشة هذه الاستراتيجية وتنفيذ آليا ا مناقشة جادة، لكي تعالج قضايا الأمة في ضوئها، وتسهم في عودة الوعي الحقيقي للأمة.

وتساءل الدكتور فايز الخصاونة في كلمته الافتتاحية عن المانع من وحدة المسلمين ولماذا نضيع الجهود في الخلاف والاختلاف في ظل هذا الواقع الأليم؟ وبين الدكتور الخصاونة أن الأردن قد قطع شوطاً لا بأس فيه في الحث على التقريب من خلال المؤتمرات والقوانين، لا سيما قانون الأحوال الشخصية، وفي منابر العلم ككليات الشريعة في الجامعات الأردنية التي تأخذ الإسلام جملة ومن مصادره الرئيسة دون تعصب لمذهب دون آخر.

وختم سماحة الدكتور أحمد هليل جلسة الافتتاح بالتركيز على جملة أمور لإغناء هذه الاستراتيجية منها: الوحدة وجمع شمل الأمة وتحصين الذات في إطار أمة واحدة، وبخاصة في ظل ضغوط العولمة والتطور التقني، ورأى أن أهم الأساسيات أن يدرك ا تمعون طبيعة

الإسلام وكيف تعامل مع الإنسان بكينونته، وأن الحوار في الإسلام مطلوب ضمن أدب الإسلام في الحوار. وأبرز الدكتور هليل في ختام كلمته دور الأردن في رعاية العديد من المؤتمرات التي جمعت أصحاب المذاهب والأفكار.

عقدت جلسات العمل في اليوم الأول في جامعة اليرموك، بحضور الخبراء المشاركين من داخل الأردن وخارجه، إضافة إلى أعضاء هيئة التدريس في الجامعة، وبخاصة أساتذة كلية الشريعة، وجمع غفير من الطلبة، وجمهور من العلماء والمهتمين من ا تمع المحلي. وقد عرض الدكتور مصطفى الزباخ مشروع وثيقة الاستراتيجية؛ إذ بين التطور التاريخي لمؤتمرات التقريب وصولاً إلى هذا المشروع، كما وضح أن الهدف من هذه الوثيقة هو الوحدة المنطلقة من التوجيهات الإلهية والضرورات الاجتماعية، وأشار إلى أن هذه الاستراتيجية تقصد بحث مجالين رئيسين هما: مجال الإضافة والتنقيح لهذه الاستراتيجية، ومجال اقتراح آليات لتنفيذ هذه الاستراتيجية.

وقد ارتكزت الوثيقة على عدد من المرتكزات أهمها: أن اختلاف المذاهب الإسلامية واجتهادا ا في فروع الفقه الذي يبحث في الصواب والخطأ، وليس في ميدان الأصول الذي يؤدي إلى التكفير والتفسيق. وأن الدعوة للتقريب لا تعني التقريب الضيق، بل هو الذي تتنوع فيه الاجتهادات في إطار وحدة العقيدة. واستعرضت الوثيقة نشأة المذاهب ومصادرها ومجالات اختلافها. وعمدت الوثيقة إلى تحديد المنطلقات الفكرية والعلمية لاستراتيجية التقريب وضرورة تحديد بعض المفاهيم كالاستراتيجية والمذهب والتقريب.

وحددت الوثيقة ضوابط الاختلافات بعنوانين هما: ا تهد فيه، وشروط المخالف العلمية والدينية والشخصية، كما حددت ميادين التقريب في مجالات عديدة أهمها: الحوار الفكري والبحث والدراسة والإعلام والتربية والتعليم. وحددت الوثيقة كذلك الوسائل التنفيذية المنطلقة من المرجعية الواحدة وإبراز المشترك، والإجراءات الضابطة والعلمية القادرة على تحقيق هذه الاستراتيجية على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية.

وقد دارت مناقشات مهمة وغنية أثرت هذه الوثيقة وجاءت محاولة جادة لنقل الأفكار من إطار التنظير إلى التطبيق. وتمحورت المناقشات حول الإشادة بالقيمة العلمية لهذه الوثيقة، وحاجتها إلى تطوير جذري لتؤدي الغرض الذي أعدت من أجله. وتمثلت

مقترحات الخبراء بضرورة استعراض جهود التقريب السابقة ونقدها والصعوبات التي واجهتها، وهذا يتطلب تحديداً للتشريعات والوسائل التي تحمي هذه الاستراتيجية بين الدول عبر لجان قانونية مختصة. ورأى المشاركون أن الوثيقة بحاجة إلى تحرير جديد تحدد فيه المصطلحات والمفاهيم والعناوين تحديداً لغوياً وفقهياً يتوافق والمعنى المراد عند أهله، وتجنب ما يوحي بتحميل العلماء والفقهاء مسؤولية الفرقة والاختلاف بين فئات الأمة، كما أن على الوثيقة أن تحدد هوية المخاطِب والمخاطَب. وأكّد الخبراء والمشاركون على جملة من الضرورات أهمها: ضرورة تفعيل الاجتهاد الجماعي والتحلي بأدب الحوار واحترام الرأي الآخر وضرورة البحث في مقاصد الشريعة وليس فروع أصول الفقه.

وعقدت جلسات اليوم الثاني في مقر إقامة المشاركين في فندق عمان أوركيدا في العاصمة الأردنية عمان، وتمحورت المناقشات حول آليات تنفيذ الإستراتيجية. وقد جاء في الوثيقة أن ثمة مراحل لا بد للاستراتيجية أن تمر ا هي: مرحلة المنطلقات كاعتماد المرجعية الدينية (القرآن والسنة) وإبراز المشترك بين المذاهب، ومرحلة الوسائل كإنشاء ا الس والهيئات الداعمة لجهود التقريب، ومرحلة التقارب في ا الات التربوية والتعليمية والإعلامية على جميع الأصعدة.

وقد أغنى المشاركون الوثيقة بملحوظات مهمة حول آلية التنفيذ تمثّلت بضرورة إعادة قراءة كتب التراث قراءة موضوعية بعيدة عن التعصب للمذهب، وهذا يتطلب إعداد كوادر قادرة على توضيح فكرة التقريب بين العلماء والوعاظ والشباب، وحثّ طلبة الدراسات العليا في الجامعات على إنجاز دراسات توطّد التقريب، وتشجيع تدريس الدراسات الفقهية المقارنة، والاهتمام بالشباب الإسلامي المتعطش للتقريب من خلال كشافة إسلامية ورحلات جامعية إسلامية ومدرسة داخلية تتمثّل أهداف التقريب وقيمه، وزيادة حجم البعثات الطلابية الموجهة لهذا الغرض. كما أكّد المشاركون على استثمار ا الات التقنية والمعرفية في نشر التقريب؛ مثل إنشاء مراكز دراسات متخصصة تعمل على تنفيذ سياسات التقريب، وإعداد أدلّة وموسوعات للتقريب في ا ال التربوي والتعليمي والإعلامي والدعوي، وإعداد مناهج وكتب منهجية تدمج في محتويا ا أهداف التقريب وقيمه، والاهتمام الإعلامي بقضية التقريب من خلال العمل على إصدار صحيفة خاصة بالتقريب وإعداد برامج إذاعية وتلفازية، وإنشاء موقع على شبكة الإنترنت يخدم هذا

الهدف، فضلاً عن اختيار محاور وشعارات لنشاطات سنوية متتالية مثل عام التقريب، وعام الوحدة، وعام التعارف المذهبي...الخ.

وقد خلص المشاركون في اية الاجتماع إلى جملة من التوصيات أهمها:

1. تشكيل مجلس أعلى أو هيئة متخصصة بإشراف الإيسسكو لوضع خطط تنفيذية لمتابعة تنفيذ الاستراتيجية.
2. دعوة المؤسسات التعليمية والإعلامية والدعوية ومراكز البحث العلمي الرسمية والأهلية لتبني ثقافة التقريب ودعم الجهود التي ترمي إلى بناء وحدة الأمة وجمع كلمتها.
3. دعوة الدول والحكومات الإسلامية إلى إنشاء مؤسسات علمية ومجامع مختصة في شؤون التقريب، وتشجيع التعاون والتنسيق بينها.
4. تعميق أواصر الوحدة بين أبناء الأمة بوصفها مصدر قو ا ومناط بناء هويتها وحمل الرسالة الحضارية لدينها، وذلك بالتركيز على جوانب الاتفاق بين المسلمين وترك القضايا الخلافية للحوار الموضوعي والعلمي لذوي الاختصاص من العلماء للتعامل معها بروح من التسامح والأخوة الإسلامية.
5. ضرورة العناية بالجاليات الإسلامية في بلاد الاغتراب ودعو ا إلى الاعتصام بمقومات الوحدة الإسلامية.
6. تشجيع الدراسات والبحوث والبرامج التربوية التي تشبع روح الأخوة على مستوى الأمة وتعزز تضامنها، وإدراك أولويا ا في ضوء التحديات التي تواجهها، والتوجه نحو بناء مستقبلها على أسس التضامن المشترك بين أبنائها.
7. اقتراح إنشاء وحدة متخصصة في منظمة الإيسسكو لشؤون التقريب بين المذاهب والتضامن بين شعوب الأمة الإسلامية، تكون مهمتها رسم السياسات، ورعاية البرامج والنشاطات المشتركة، وتشجيع التأليف والنشر في مجالات بناء الرؤية المستقبلية القائمة على هدف التفاعل العلمي والتواصل الثقافي بين أبناء الأمة.
8. الدعوة إلى إيجاد ميثاق للعمل الإسلامي المشترك، يوحد جهود العاملين ومناهج عملهم في هذا الميدان.

الاعتقاد للبيهقي

أبو الفداء سامي التوني
samy_amz@hotmail.com

برز الإمام البيهقي في علم الكلام على مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري، وكان مدافعا عن آرائه، رافضا ما أتى به أهل الفرق الأخرى، كما كان له اشتغال بعلوم التفسير والتاريخ واللغة وغيرها من العلوم الإسلامية، هذا إلى جانب اشتغاله بالحديث رواية ودراية ونقدا وتمحيصا.

وقد أثنى العلماء على مؤلفات البيهقي ثناء كبيرا، قال السبكي: "بلغت تصانيفه ألف جزء، ولم يتهيأ لأحد مثلها، وأما "السنن الكبرى" فما صنف في علم الحديث مثله تهذيبا وترتيبا وجودة، وأما المعرفة - "معرفة السنن والآثار"- فلا يستغني عنه فقيه شافعي".

وكتابه **"الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد"** هو أحد تلكم المؤلفات التي تعكس علمه الموسوعي، ألفه فيما يفتقر المكلف إلى معرفته في الأصول والفروع، مشتملا على بيان ما يجب اعتقاده إلى المكلف مع الإشارة إلى أدلته من الكتاب والسنة على وجه الإجمال والاختصار[1]، ولو أرخى لقلمه العنان لطال إلى مجلدات، وفي هذا يقول البيهقي بعد أن تم له ما أراد وذلك في ختام الكتاب:

"هذا الذي أودعناه هذا الكتاب اعتقاد أهل السنة والجماعة وأقوالهم، وقد أفردنا كل باب منها بكتاب يشتمل على شرحه، منورا بدلائله وحججِهِ، واقتصرنا في هذا الكتاب على ذِكر أُصوله والإشارة إلى أطراف أدلته، إرادة انتفاع من نظَر فيه به"[2].

1 انظر مقدمة البيهقي للكتاب ص 4. (ط. أحمد محمد مرسي)
2 الاعتقاد ص 198.

يتألف كتاب "الاعتقاد" من 38 بابا، بدأه بـ (باب ما يجب على العاقل البالغ معرفته والإقرار به)، ثم بعض ما يستدل به على حدوث العالم، ليفضي إلى الحديث عن أسماء الله تعالى وصفاته، ثم القول في القرآن، والاستواء، ورؤية الله تعالى في الآخرة بالأبصار، والإيمان بالقدر، وخلق أفعال العباد، والآجال والأرزاق، وحكم مرتكب الكبيرة، والشفاعة، والإيمان بالملائكة وعذاب القبر، والاعتصام بالسنة، والنهي عن مجالسة أهل البدع، وإثبات نبوته صلى الله عليه وسلم، والقول في كرامات الأولياء، والقول في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والعشرة المبشرين من أصحابه وتسمية الخلفاء الذين نبه النبي صلى الله عليه وسلم على خلافتهم من بعده، كل ذلك بشكل موجز مختصر، سلك فيه مسلك أهل الحديث من رواية كل ما يسوق من روايات بإسناده إليها.

كما جرى في كتابه "الاعتقاد" على سنته في سائر مؤلفاته بأن يذكر في صدر الباب ما ورد فيه من آيات القرآن الكريم -إنْ وجده-، ثم ينتقل إلى ذِكْر الأخبار بادئا بالصحيح وإن دفعه الميل إلى الاختصار إلى ترك الاستقصار وبيان الاختلافات المروية في ألفاظه أو أسانيده كما كان يفعل في سائر مؤلفاته الأخرى، وهو كثيرا ما يحاول الجمع بين ما قد يبدو مِن تعارض بين الأحاديث في أبواب الكتاب أو مخالفتها أحيانا للعقل.

ولم يهتم البيهقي في هذا الكتاب بتخريج ما يروي من أحاديث، وذلك بعزو ما يوجد منها في الكتب الستة أو بعضها إن وجد في شيء منها كما اعتاد أن يفعل في سائر مؤلفاته.

وقد اكتفى في بيان وجه الاستدلال بعبارة وجيزة قصيرة يسلم القارئ بعدها إلى النصوص الدالة على ما يريد ليواجهها فلا يدع له مجالا للنكوص.

وقد امتاز الكتاب بحسن التنظيم مع الترتيب، وذِكر الحُجج في المسائل، وتحري الإيجاز.

أما رواية الكتاب فقد أخذه تلميذه الفراوي[3] عنه قراءة – في أواخر حياة البيهقي - وذلك سنة 450 هـ / 1058: 1059 م، الذي أخذه عنه أبو الحسن المُرادِي[4] وأجازه للقاضي جمال الدين عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل الأنصاري[5].

والكتاب معروف مشهور لدى أهل العلم[6]، أخذوا عنه وأحالوا إليه، منهم الزركَشِي[7]، والعِراقِي[8]، وابن كثير[9]، وابن حجر[10]، والعجلُونِي[11]، والكَتانِي[12].

كما قرأه برهان الدين البقاعي[13] على ابن حجر[14]، ثم اختصره في كتاب سماه « خير الزاد من كتاب الاعتقاد "، فرغ منه في ذي القعدة سنة 861 هـ = 9 / 1457م.

ولابن حبيب الحَلَبِي (- 779 هـ / 1377م)[15] كتاب "الكوكب الوقاد من كتاب الاعتقاد"[16].

---

3 هو محمد بن الفضل بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي العباس، أبو عبد الله، كمال الدين الصاعدي، الفراوي، النيسابوري (441 هـ / 1050 م – 530 هـ / 1136 م): محدث، واعظ، فقيه. ينسب إلى " فراوة " بليدة من أعمال " نَسا ". من آثاره: "المجالس في الوعظ والتذكير"، و"أربعون حديثا"، وكتاب في فروع الفقه الشافعي.

- ونسبته " الفراوي " بفتح الفاء أو ضمها، والفتح أشهر. انظر: معجم البلدان (فَـُراوة) - (النووي: شرح صحيح مسلم 1 / 7: 8 س 15، كحالة: معجم المؤلفين 11 / 127، المستدرك على معجم المؤلفين ص 722)

4 علي بن سليمان بن أحمد بن سليمان، المرادي.

5 راجع: الاعتقاد ص 4.

6 وقد وصفه الزركشي في المعتبر 84 بالجزء المشهور.

7 المعتبر ص 84.

8 مثلا: المغني عن حمل الأسفار 1 / 121، ...

9 التفسير 3 / 31 (ط. دار الفكر، بيروت، 1401 هـ).

10 التلخيص الحبير 4 / 160،

11 كشف الخفاء رقم 2214.

12 الرسالة المستطرفة ص 34.

13 هو: إبراهيم بن عمر، البقاعي (- 885 هـ)

14 حاجي خليفة: كشف الظنون 2 / 1393.

وكانت أولى طبعات الكتاب ما قام بمراجعته وتصحيحه ونشره الشيخ: أحمد محمد مرسي سنة 1380 هـ / 1961 م في 200 صفحة، قطع متوسط باسم " الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة "[17]، وعنها أعادت صف الكتاب بأخطائها المطبعية واسم الكتاب وصورة غلافه مكتبة السلام العالمية بالقاهرة بدون تاريخ (ح 1981م) في 247 صفحة من القطع المتوسط، وهي طبعة لا يوثق ا.

كما قامت بنشر الكتاب دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1: 1401 هـ، بتحقيق: أحمد عصام الكاتب، في 377 صفحة، وعالم الكتب، بيروت، ط1: 1983 م، 504 صفحة، بتحقيق: كمال يوسف الحوت.

وللكتاب نسخة إلكترونية صادرة ضمن (المكتبة الألفية للسنة النبوية) (إصدار مركز التراث، الأردن) الإصدار 1.5 عن طبعة دار الآفاق الجديدة.

---

15 هو الحسن بن عمر بن حبيب، أبو محمد، بدر الدين، الحلبي (710 هـ / 1310 م – 779 هـ / 1377 م): مؤرخ، من الكتاب المترسلين. من آثاره: « درة الأسلاك في دولة الأتراك » و « المقتفى في ذكر فضائل المصطفى »، وغيرهما. (الزركلي: العلام 2 / 208)

16 حاجي خليفة: كشف الظنون 2 / 1524.

17 لم يقل أحد أبدا بهذا الاسم للكتاب، والظاهر أن هذا العنوان من وضع ناشره لجذب الانتباه للكتاب والتعريف بموضوعه.

طبقات النحويين واللغويين للزبيدي[1]

للحضارة الإسلامية اهتمام واضح بتراجم الأعلام، وقد حظِيت تراجم النحاة واللغويين باهتمام مبكر، وكان من أوائل من ألف فيهم محمد بن يزيد المُبرد (- 286هـ / 899م)، وأحمد بن يحيي المعروف بثَعلَب (- 291هـ / 904م)، ثم محمد بن عبد الملك التاريخي، وعبد الله بن جعفر بن درستويه، وغيرهم[2].

وفي القرن الرابع الهجري، أُلف كتابان لمؤلفَين جليلين، أحدهما في المشرق، وهو كتاب "مراتب النحويين" لأبي الطيب اللغوي (351هـ / 962م)[3]، وثانيهما في الأندلس، وهو "طبقات النحويين واللغويين"[4].

وكتاب "مراتب النحويين" لأبي الطيب بناه على مراتب العلماء ومنازلهم في العلم وحظهم من الرواية وعقد الصلة بين الشيوخ والتلاميذ، أما كتاب الزبيدي فقد سار فيه على ج فريد لم يسلكه أحد قبله ولا نهج نهجه فمن جهةٍ أخرى ذكر رجال البصرة وحدهم، ثم رجال الكوفة، ثم المصريين، ثم القرويين، ثم علماء الأندلس، وهو يذكر لكل واحد شيوخه، ثم تلاميذه، وما ألف من الكتب أو روى من الأخبار، كما عني بذكر

---

1 هو: محمد بن الحسن (أو: حسن) بن عبيد الله (أو: عبد الله) بن مذحج، الزبيدي، الحمصي، الأندلسي، الإشبيلي، أبو بكر (316 هـ / 928 م – 379 هـ / 989 م): عالم باللغة والأدب، شاعر، أصل سلفه من حمص (الشام)، ولد ونشأ واشتهر في إشبيلية، وطلبه الحكم المستنصر بالله إلى قرطبة فأدب فيها ولي عهده هشاما (المؤيد بالله)، ثم ولي قضاء إشبيلية، واستقر وتوفي بها. من آثاره: " الواضح " في النحو، و" طبقات النحويين واللغويين "، و " لحن العامة "، وغيرهم.

(ياقوت: معجم الأدباء 5 / 329: 332، الزركلي: الأعلام 6 / 82)

و(الزبيدي) بضم الزاي منسوب لقبيلة يمنية كبيرة. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان 4 / 374.

2 انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون 2 / 1107: 1108، محمد أبو الفضل إبراهيم: مقدمة تحقيق " طبقات النحويين واللغويين

3 مراتب النحويين / عبد الواحد بن علي، أبو الطيب اللغوي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. دار نهضة مصر، القاهرة، 1394 هـ / 1974 م، قطع متوسط، 190 صفحة.

4 سماه الثعالبي في يتيمة الدهر ص 81 وكحالة في معجم المؤلفين 9 / 198: " طبقات النحويين واللغويين بالمشرق والأندلس "، وسماه الذهبي: " طبقات النحاة واللغويين" (سير النبلاء 16 / 418).

المواليد والوفَيات، مما عد يه مصدرا أصيلا في تاريخ النحو والمعاجم وفنون الأدب.

ويعتمد الزبيدي في مادة كتابه هذا على مصدرين أساسيين:

المصدر الأول: الروايات الشفوية عن شيوخه بالأندلس، وبخاصة ما رواه عن أبي عِلي القَالِي، وقد لزمه حين وفَد على الأندلس، وعنه أخذ معظم معارفه في اللغة والنحو والشعر والأخبار، كما أخذ عن أحمد بن سعيد الصدفي، وقاسم بن أصبغ، وأحمد بن حزم، وسعيد بن فحلون، وغيرهم من رجالات العلم واللغة والأدب بالأندلس، ومادة هذه الروايات هي معظم الكتاب.

والمصدر الثاني: ما نقله عن الكتب مثل كتاب "الأغاني" لإسحاق بن إبراهيم الموصلي، و"طبقات الشعراء" لابن سلام، و"القراآت" لأبي حاتم، و"تاريخ اليعقوبي". وكتب الخَلِيل في اللغة والعروض، وقد وشى هذا الكتاب بالغرر والدرر من الأخبار ومحاسن الآداب، وساق كل ذلك في ج سديد وتنسيق مطرد، فجاء فريدا في فنه وأسلوبه.

وكتاب "طبقات النحويين واللغويين" لأبي بكر الزبيدِي - ذا- مرجع أصيل لتراجم النحويين واللغويين من عهد أبي الأسود الدؤلي في صدر الإسلام إلى عهد شيخه أبي عبد الله الرباحي إمام اللغة والنحو بالأندلس في القرن 4هـ / 10م، عرفه القدماء من العلماء، ونقلوا نصوصا منه في كتبهم، وتدارسوه في مدارسهم، نقل عنه ابن الفَرَضِي في "تاريخ علماء الأندلس"، وياقوت في "معجم الأدباء" والقِفْطِي في "إنباه الرواة"، والسيوطي في "بغية الوعاة"، والمَقْريزي في "المقفى"، وغيرهم"[5].

وقال ابن خلكان في ترجمة الزبيدي: "... وله كتب تدل على وفور علمه، منها" مختصر كتاب العين "وكتاب طبقات النحويين واللغويين بالمشرق والأندلس من زمن أبي الأسود الدؤلي إلى زمن شيخه أبي عبد الله النحوي الرباحي.."[6].

وكذا قال الذهبي: "... وله كتب تدل على علمه، منها كتاب" طبقات النحاة

---

[5] مستفاد من المقدمة النفيسة للأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم لتحقيق "طبقات النحويين واللغويين" ص1- 2

[6] وفيات الأعيان 4 / 372.

واللغويين.."[7].

وقد بدأ الزبيدي كتابه بطبقات (النحويين البصريين) فذكرهم في عشر طبقات، ثم طبقات (النحويين الكوفيين) في ست طبقات، فـ (اللغويين البصريين) في سبع طبقات، فـ (اللغويين الكوفيين) في خمس طبقات، ثم ذكر (النحويين واللغويين المصريين) في ثلاث طبقات، فـ(النحويين واللغويين القرويين) في أربع طبقات، فـ(النحويين واللغويين الأندلسيين) في ست طبقات.

وقد وقعت في الكتاب -كما نجد ذلك في تحقيق أبي الفضل إبراهيم- كثيرا من التراجم التي بيض لها المؤلف بأن ذكر اسم الشخصية ولم يذكر تحتها شيئا من ترجمتها وكأنه أجل ذلك حتى تتهيأ له الترجمة فتركت غفلا.

وللكتاب عدة طبعات أحسنها الطبعة الثانية من تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. دار المعارف بمصر (ح سنة 1392هـ / 1973م)، ضمن سلسلة "ذخائر العرب" (50)، في 414 صفحة من القطع المتوسط.

وهي طبعة جيدة التحقيق جيدة الطباعة ذيلها محققها بفهارس فنية للأعلام، والأعلام المُترجمِين، والفرق والجماعات والقبائل، والمكنة والبقاع، والأشعار والرجز وأنصاف الأبيات، والكتب، لكنها خلت من فهرسي "القرآن" و"الحديث والآثار"[8]، وهي طبعة مزيدة ومنقحة زاد فيه محققه كثيرا عما نشرته له مكتبة محمد سامي أمين الخانجي سنة 1373هـ / 1954م (وهي الطبعة الأولى للكتاب بتحقيقه). وللكتاب مختصرات منها: مختصر طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر محمد بن علي الحلبي[9].

---

7 سير النبلاء 16 / 418.

8 مع وجود آثار في الكتاب ص 12: 17.

9 انظر: فهرس دار الكتب الظاهرية ليوسف العش 296.

وتوجد منه نسخة مصورة عن مخطوط المكتبة الظاهرية بدمشق رقم 438 – تاريخ بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة من صفحة 598: 635. وقد أشير إليها في فهرست المخطوطات سنة 1936: 1955 2 / 114 برقم (11988 ح). وقال العقيقي في ترجمة كرنكو: "... وله مختصر طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر الزبيدي، وطبقات أبي بكر الإشبيلي مع مقدمة وحواشي بالإيطالية (مجلة الدراسات الشرقية 8 / 1919، ثم في كتاب مستقل". (المستشرقون 2 / 97: 98).

كتاب "الحَيوان" للجاحِظ[1]

قيل لأبي العيناء: ليت شِعري أي شيء كان الجاحِظُ يحسن ؟! فقال: ليت شِعري أي شيء كان الجَاحِظ لا يحسِن ![2]

"كان الجاحظُ أُعجوبة الدنيا، تعرف ذلك إذا قَرأْت كتاب "الحيوان" ولمست ما يحتاج إليه من جهد، وما يتطلبه من وعي واسع، وانتباه دقيق، ثم عرفت بعد ذلك كله أن تلك المَعلَمة[3] الخالدة، صنعها صاحبها وأتم حوكها، وهو في سن عالية، مفلوج مريض مصاب بالنقرس...

قال الحُصري: "ومن إحدى عجائبه أنه ألف كتاب "الحيوان" وهو على تلك الحال"[4].

ألف الجاحظ كتابه "الحيوان" باسم (الوزير) محمد بن عبد الملك الزيات (- 233 هـ) -وزير الخليفة الواثق- الذي كانت علاقة الجاحظ به وثيقة، فلما أهداه إليه كافأه بخمسة آلاف دينار، لكن الكتاب خلد ذِكر الجاحظ مادام الزمان، وبقي علَما من أبرز كتب الأدب العربي وأحد أشهر مؤلفات الجاحظ.

وقصارى القول في تحديد تاريخ تأليف الكتاب أنه كان قبل سنة 233 هـ – في حياة

---

1 أبو عثمان عمر ابن بكر الكندي البصري المعروف بالجاحظ لجحوظ عينيه ولد في البصرة عام 163هـ/780م وتوفي فيها 255هـ/869م، عاش معظم حياته في بغداد وكان مقرباً من الخليفة العباسي الواثق. ألّف أكثر من 200 كتاباً لم يبق منها إلا ثلاثون عملاً وتنوعت اهتماماته من قواعد اللغة إلى الشعر والنثر وعلوم الحيوان ويعد كتابه الحيوان أهم تلك الأعمال.

2 الحصري: جمع الجواهر 165.

3 (المعلَمة) لفظ أُريد له أن يكون بديلا للفظ (دائرة معارف) أو (موسوعة)، لكنه لم يلقَ من الرواج والقَبول ما لقيه الآخران.

4 من المقدمة النفيسة للأستاذ عبد السلام هارون لتحقيقه لكتاب " الحيوان " 1 / 24: 25. وقد استفدنا منها كثيرا في هذا البحث. وعبارة الحصري في جمع الجواهر ص 165.

ابن الزيات[5]، وقد وصف الجاحظُ معاناته في تأليف الكتاب فقال:

"وقد صادف هذا الكتاب مني حالات تمنع من بلوغ الإرادة فيه: أول ذلك: العلة الشديدة، والثانية: قلة الأعوان، والثالثة: طول الكتاب، والرابعة: أني لو تكلفت كتابا في طوله وعدد ألفاظه ومعانيه ثم كان من كتب العرض والجَوهر، والطفرة والتوليد والمداخلة، والغرائز والنحاس لكان أسهل وأقصر أياما وأسرع فراغا لأني كنت لا أفزع فيه إلى تلقّط الأشعار وتتبع الأمثال واستخراج الآي من القرآن، والحجج من الرواية، مع تفرق هذه الأمور في الكتب"[6].

قصد الجاحظ بكتابه بيان طبائع الحيوان وذكر وما يتصل بكل حيوان من معارف وعلوم، وقد شاب هذا الحديث الكثير من الاستطراد لأدنى سبب إلى مختلف الفنون والمعارف والآداب خوف ملل القارئ[7].

ومن الصعب تجريد النقاط الرئيسة للكتاب، على أنا نستطيع أن نقول -إذا غضضنا الطرف عن الكثير من الاستطراد- أن الجاحظ بدأ كتابه بتمهيد تحدث فيه عن أهمية الكتاب والكتابة -بوجه عام-، ثم ابتدأ بالحديث عن شأن الكلب، والمقارنة بينه وبين الديك في الفَضل (وقد استغرق هذا الحديث بقية الجزء الأول وجميع الجزء الثاني).

وفي الجزء الثالث تحدث عن الحَمام، والذباب، والغربان، والجعلان والخنافس، والهدهد، والرخم، والخفاش.

وفي الجزء الرابع تحدث عن الذرة والنملة، والقرد والخ ير، والحيات، والنعام، ثم افتتح الحديث عن النيران لتستغرق بقية الجزء الرابع ونحو ربع الجزء الخامس. ثم تحدث الجاحظ في بقية الجزء الخامس عن العصافير، والفأر والسنانير، والعقارب، والقمل والصؤاب (الصؤبان)، والبرغوث، والبعوض، والعنكبوت، والنحل، والقراد، والحبارى، والضأن والمعز، والضفادع، والجراد، والقطا. أما الجزء السادس فتحدث فيه عن الضب (تخلله بحث

[5] انظر: الجاحظ: الحيوان 4 / 207: 209، عبد السلام هارون: مقدمة تحقيق " الحيوان / الجاحظ " 1 / 24 [م]: 27 [م].

[6] الجاحظ: الحيوان 4 / 208 (الطبعة 2). وللمزيد حول ظروف تأليف الكتاب انظر: عبد السلام هارون: مقدمة تحقيق "الحيوان / الجاحظ " 1 / 24 [م]: 25 [م].

[7] انظر: الحيوان 5 / 155: 156.

مطول عن الجن)، ثم عرض لعدد من الحيوانات والطيور والحشرات (كالذئب، والصدع، والببر والنمِر، والخفاش والضبع،...) استغرقت بقية الجزء السادس وصدر السابع، ثم أطال الحديث عن الفيل، ليختم الكتاب بالحديث عن عدد من الحيوانات والطيور والحشرات.

وقد يوهم اسم الكتاب أنه قد خصص بالحيوان وما يمت إليه بسبب، ولكن الكتاب معلّمة واسِعة -كما يقول الأستاذ عبد السلام هارون- وصورة ظاهرة لثقافة العصر العباسي المتشعبة الأطراف، فقد حوى الكتاب طائفة صالحة من المعارف الطبيعية والمسائل الفلسفية، كما تحدث في سياسة الأقوام والأفراد، وكما تكلم في نزاع أهل الكلام وسائر الطوائف الدينية.

وتحدث الكتاب في كثير من المسائل الجغرافية وفي خصائص كثير من البلدان، وفي تأثير البيئة في الحيوان والإنسان والشجر، كما تناول الحديث في الأجناس البشرية وتباينها، وكما عرض لبعض قضايا التاريخ، وفيه كذلك حديث عن الطب والأمراض: أمراض الحيوان والإنسان وبيان لكثير من المفردات الطبية نباتيها وحيوانيها ومعدنيها.

وتحدث فيه الجاحظ عن العرب والأعراب، وأحوالهم وعادا م ومزاعمهم وعلومهم، كما أفاض القول في آي الكتاب وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وكما فصل بعض مسائل الفقه والدين.

والكتاب كذلك ديوان جمع الصفوة من حر الشعر العربي ونادره[8]، كما جمع من الأمثال والحديث في البيان ونقد الكلام والشعر الشيء الكثير، كما نثر في الكتاب من النوادر والحكايات والطرائف الكثير[9].

أما عن مصادر الجاحظ في كتابه فهي: القرآن والحديث الشريف، والشعر العربي (وخاصة البدوي منه)، وكتاب " الحيوان " لأرسطو، وعلم الكلام، والخبرة الشخصية[10].

---

8 وفي الكتاب أخبار وأشعار رواها المؤلف بإسناده إلى قائليها: انظر مثلا 3 / 477، 478، 499، 508، 4 / 20، ...

9 عبد السلام هارون: مقدمة تحقيق الحيوان 1 / 28 [م]: 29 [م] بتصرف.

10 انظر الحيوان 1 / 18 [م]: 24 [م].

ومن أمثلة الخبرة والتجربة الشخصية: انظر: الحيوان 5 / 413:، 6 / 399 (تجربة مع الحيات هل تنفر من ريح السذاب والشيح ؟)

قال الجاحظ: "ولم نذكر -بحمد الله تعالى- شيئا من هذه الغرائب وطريفة من هذه الطرائف إلا ومعها شاهد من كتاب منزل أو حديث مأثور أو خبر مستفيض أو شِعر معروف أو مثَل مضروب، أو يكون ذلك مما يشهد عليه الطبيب، ومن قد أكثر قراءة الكتب، أو بعض من قد مارس الأسفار وركب البحار، وسكن الصحاري، واستذرى بالهضاب ودخل في الغياض، ومشى في بطون الأودية "[11].

وقد لهج المستشرقون[12] بدعوى أن الجاحظ إنما اقتبسه من كتاب أرسطو، ولقد "نقل عنه الجاحظ نصوصا ليست من الكثرة بمكان، ولكنها من القِيمة والنفاسة بمكان عظيم، وصاحبنا رجل جرئ العقل، عنيف الفكر، فهو لا يقبل هذه النصوص بعلا ا، بل يطرحها على الممتحن، ولا يطأطئ بفكره لها، وإنما يصعد به عاليا ليرى وجه الحق فيها، وقلما ترك واحدا منها إلا تكلم فيه وعرضه على الحجة"[13]، وكم سخر الجاحظ من قول ساقه أرسطو بغير برهان[14]، فلقد كان الحق هو مطلبه، والحجة والبرهان هي أساس الاحتجاج عنده، ورد ما لا يحتمله العقل ولا تثبته التجربة، وفي ذلك يقول الجاحظ:

"نعوذ بالله أن تدعونا المحبة لتمام هذا الكتاب إلى أن نصل الصدق بالكذب، وندخل الباطل في تضاعيف الحق، وأن نتكثر بقول الزور ونلتمس تقوية ضعفه باللفظ الحسن، وستر قبحه بالتأليف المونق، أو نستعين على إيضاح الحق إلا بالحق وعلى الإفصاح بالحجة إلا بالحجة، ونستميل إلى دراسته واجتبائه، ونستدعي إلى تفضيله والإشادة بذكره بالأشعار المولدة والأحاديث المصنوعة، والأسانيد المدخولة، وبما لا شاهد عليه إلا دعوى قائله، ولا مصدق له إلا من لا يوثق بمعرفته..."[15].

ولقد دعت حاجة الكتاب إلى الترتيب والتهذيب غير واحد من أهل العلم إلى اختصاره، فاختصره الموفق البغدادي (-629هـ / 1231م)[16]، وابن منظور (- 711 هـ /

---

11 الحيوان 6 / 12: 13.

12 انظر مثلا: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3 / 111: 112. (ط. دار المعارف، مصر)

13 انظر الحيوان: 1 / 20 [م]: 21 [م]

14 انظر مثلا: الحيوان 1 / 20 [م]، 6 / 17: 18.

15 الحيوان: 7 / 5: 6.

16 هو موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف بن محمد البغدادي، المعروف بابن اللبان، وبالمطجن. وقد ذكر هذا المختصر: حاجي خليفة: كشف الظنون 1 / 696.

1311م)، كما اختصره ابن سناء المُلْك (-608هـ / 1212م) في كتابه "روح الحيوان"[17].

ولقد تصدى لتحقيق كتاب " الحيوان " الأستاذ عبد السلام هارون، وهو ميدان هابه رجلٌ ورجل - على حد تعبيره -، فصدرت الطبعة الثانية (المنقحة) للكتاب عن مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر بين عامي 1384هـ / 1965م و 1389هـ / 1969م، حيث قام المحقق بتصحيح النص وضبط الكثير من ألفاظه وترقيمه بعد عرض كلماته على المعجمات، ووضع عنوانات تميز مسائله، ووضع ما أضافه من سقط وقع في الكتاب واستدركه من مصادر أخرى بين معقوفين، كما أشار في الحواشي الجانبية للكتاب إلى صفحات الطبعة الأولى منه.

وقد اعتمد في تحقيق الكتاب على سبعة مخطوطات بالإضافة إلى مقابلته على الطبعة السقيمة للكتاب بالمطبعة الحميدية بمصر سنة 1323: 1325هـ والتي اعتمدت أيضا على عدة نسخ خطية.

وقد ذَيلَ الكتاب بفهارس فنية حافلة استغرقت الجزء الثامن للكتاب بالإضافة إلى نصف الجزء السابع أيضا، وهي فهارس بديعة لأنواع الحيوان، وأعلام الحيوان، وسائر الأعلام، والقبائل والطوائف، والبلدان والمواضع، والأمثال، والأشعار، والأرجاز، واللغة التي فسرها الجاحظ أو أشار إلى تفسيرها، واللغة التي فسرها محقق الكتاب، والكتب، وأيام العرب، والمعارف العامة، بالإضافة إلى فهرس المباحث الكلامية.

ولقد حظي التحقيق بالتقدير والإعجاب ونالت طبعته الأولى الجائزة الأولى للنشر والتحقيق العلمي في المسابقات الأدبية التي نظمها ا مع اللغوي بمصر سنة 1949 – 1950م.

والحق أن الجهد العلمي الكبير الذي بذله الأستاذ عبد السلام هارون في تصحيح الكتاب وتحقيق مخطوطاته ووضع فهارسه يستحق كل تقدير، إلا أنه ينبغي ملاحظة أن التحقيق اقتصر على ضبط النص وتحقيق مخطوطاته، لكن الكثير من القضايا تحتاج لتحقيق

---

17 هو هبة الله بن جعفر بن المعتمد سناء الملك، عز الدين، السعدي المصري، الملقب بـ " القاضي السعيد"، وبابن سناء الملك. وقد ذكر هذا الكتاب: ابن خلكان: وفيات الأعيان 2 / 188، حاجي خليفة: كشف الظنون 1 / 696، عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي 3 / 451.

علمي، منها آراء للجاحظ ونقول في تفسير القرآن الكريم والحديث الشريف[18] والعقائد والملل والنحل[19]، كما أن الكتاب مازال بحاجة ماسة جدا -إلى جانب ذلك- إلى تحقيق علمي متخصص في علوم الحياة والأحياء والطب بما انتهت إليه علوم العصر تفيد مما في الكتاب وتحقق آراءه وأخباره فتربط بين القديم والحديث وعلوم القدماء وعلوم العصر[20].

وثمة نسخة إلكترونية للكتاب في موقع (الوراق) على الإنترنت www.alwaraq.com

انظر:

- الجاحظ: الحيوان 1 / 10: 11 و 25 و 37: 38 و 3 / 7، 4 / 207: 209، 5 / 155: 156، 6 / 5: 9، 12: 13، 16، 27، 7 / 5.
- المسعودي: مروج الذهب 4 / 196.
- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص 6: 7.
- حاجي خليفة: كشف الظنون 1 / 696.
- البكري: معجم ما استعجم 3 / 951 وهامش 2.
- العباسي: معاهد التنصِيص 1 / 73: 74.
- عبد السلام هارون: مقدمة تحقيق "الحيوان / الجاحظ" 14/1: 51 (ط2) (وهي دراسة نفيسة للكتاب)، 4/ 4.
- كونس وقنواتي: المكتبة العربية الحديثة ص 64 رقم 81.

---

18 في الكتاب أحاديث كثيرة، وهي تحتاج لنقد، مثلا حديث (إن الله تعالى إذا أراد أن يعظم صغيرا عظمه): الحيوان 5 / 546

19 مثلا 2 / 15: 17

20 من ذلك مثلا: بحثه الطويل في الجزء الأول حول الخصاء والخصيان وما يعرض لهم وما يتعلق بهم، وبحثه في أعراض داء الكلب وعلاجه 2 / 12: -، وأيضا قوله في 2 / 32 (من الذكور من لا يحتلم، ومن النساء من لا يحضن ! مع أن بعضهم يوصف بالقوة على النساء)، وحديثه في 2 / 205 (دواء الذُبحة والخانوق)، ... ومثلا 2 / 10 و 12 (يذكر أن الكلب إذا عض إنسانا يبول الإنسان علقا في صور الكلاب !)، 2 / 113: 114 (وصف طائرين عجيبين متلازمين)، ... إلخ.

- عايدة نصير: الكتب التي نشرت في مصر 1 / 207 (5 / 236)، 2 / 131 (8 / 32).
- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (ط. دار المعارف، مصر) 1 / 60 هامش 4، 61، 96، 106 ها 2، 114، 130، 155، 243، 244، 245، 264، 3 / 107 وهامش 2[21]، 3 / 107: 108، 111: 112.
- رمضان عبد التواب: مناهج تحقيق التراث ص 109.
- عبد الجليل شلبي: مقدمة تحقيق "معاني القرآن وإعرابه للزجاج" 1/ 12.
- د. وديعة طه النجم: "منقولات الجاحظ عن أرسطو في كتاب الحيوان".

دوريات:

- آسين بالاسيوس: مجلة إيزيس 14 / 20: 54.
- مصطفى الشهابي: مجلة ا مع العلمي العربي 1931 ص 501.
- بوفا، لوسيان Bouvat, L.: بحث في ا لة الآسيوية عن الكتاب سنة 1931.
- مصطفى الشهابي: مجلة المشرق 29 / 628.
- مجمع اللغة العربية (مصر): مجلة ا مع 11 / 1991 (69) / 212، 213.

21 بروكلمان في هذا الموضع يدعي زورا أن الجاحظ لم يكن يقصد من مؤلفاته سوى التسلية وقد استشهد على دعواه بالحيوان 5 / 51 ط1 = 5 / 155 ط2، وليس فيها ما يؤيد دعواه، وإنما فيها أن الجاحظ يحاول أن يغري القارئ حتى لا يمل بذكر القصص والأشعار والطرائف حتى يصبر على موضوع الكتاب.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1401هـ - 1981م) لتعمل على :

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حيا ا الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought
P.O. Box: 669
Herndon, VA 20170, USA
Phone (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
URL: http://www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org